Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Vol. 6

1840

KRAUS REPRINT

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erdmann in Halle, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W. Hoffmann in Basel, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Dekan Dr. G. Mehring in Langenburg, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.-Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität

---

Sechster Band

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1840.

Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden

Inhaltsanzeige des II. Bandes der Neuen Folge.

(Der Gesammt-Folge VI. Band.)

Erstes Heft.

Seite

Zweites Heft.

Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Idee der Unsterblichkeit

von

Professor C. Ph. Fischer in Tübingen.

Erster Artikel.

Die abstracteste Bestimmung der Unsterblichkeit ist die der Unvergänglichkeit oder der unaufhörlichen Dauer, daher sie jeder Form, in welcher die Unsterblichkeit erfaßt werden kann, zu Grunde liegt. Der unmittelbarste Unterschied der Form der Unsterblichkeit ist der des unaufhörlichen Seins oder des unaufhörlichen Werdens. Beide Vorstellungsweisen widerlegen sich durch ihre eigene Dialektik.

Das Sein hat das Werden zu seiner Voraussetzung. Denn das Werden ist der Uebergang von dem Nichtsein zum Sein, und das Sein ist mithin das Gewordene. Das Gewordene ist bestimmtes Sein oder es ist Dasein. — Sofern in dem Dasein das Werden aufgehoben ist, ist es unthätiges, wirkungsloses Sein. Aber diese Unthätigkeit ist sein Tod. Das Sein, welches nicht wird, oder sich nicht bethätigt oder nicht wirkt, zerfällt in sich selbst und wird von Anderem aufgehoben.

Der Begriff des Daseins ist mithin dem Begriffe der Unvergänglichkeit unangemessen.

Ebenso negirt sich die Vorstellung des unaufhörlichen Werdens selbst. Was unaufhörlich wird, entäußert oder verliert sich selbst, d. h. es wird zu einem Andern oder es vergeht.

Wenn nun einerseits das einseitige (abstracte) Dasein um seiner Unthätigkeit willen in sich selbst zerfällt, andererseits das

abstracte (einseitige) Werden sich selbst aufhebt, so hat das Denken zu dem Begriffe fortzugehen, welcher sich als die Einheit und **Wahrheit** jener Extreme erweist, indem er ebensosehr die abstracte Negativität des Werdens, wie die abstracte (einseitige) Positivität des Seins aufhebt. Dieser Begriff ist der Gedanke der wirksamen oder thätigen Wirklichkeit oder der Energie *).

Die **Thätigkeit** ist kein unmittelbares, sich selbst negirendes Werden, sondern ein sich selbst Bestimmen; und die Wirklichkeit ist kein unmittelbares Dasein, sondern Verwirklichung und mithin sich selbst affirmirende Existenz **).

Während die Bestimmungen des Werdens und des Seins sich gegenseitig negiren, indem das Werden, als bloßer Uebergang zum Sein, des Nichtgewordenseins, das Sein aber das Gewordensein, und mithin das Nichtwerden ist: ergänzen sich die Bestimmungen der Wirklichkeit und der Thätigkeit gegenseitig, indem die Wirklichkeit im Wirken ihre Existenz erweist — und mithin Verwirklichung ist, und die Thätigkeit ein Wirkliches (ἐνεργοῦν τι) voraussetzt, welches in seiner Selbstverwirklichung existirt. Ein Wesen, das in seiner Thätigkeit wirklich ist, verzehrt sich durch seine Thätigkeit nicht, — der active Tod — sondern es setzt oder affirmirt sich durch dieselbe; und ein Wesen, welches in seiner Wirklichkeit thätig ist, versinkt oder zerfällt

---

*) Ἐνέργεια ist dem Aristoteles die Einheit der Wirklichkeit und der Wirksamkeit oder der Thätigkeit.

) Daher kann mit wissenschaftlicher Präcision nur von einem natürlichen, nicht aber **geistigen Werden, — der Geist **wird** nicht nur, sondern er **bestimmt oder bethätigt** sich selbst, — und nur von einer **Wirklichkeit**, nicht aber von einem Dasein des Geistes die Rede sein, indem er nur in der Verwirklichung seiner selbst existirt. Doch versteht es sich von selbst, daß man, wenn man sich einmal überzeugt hat, daß die Existenz des Geistes kein unthätiges, sondern ein wirksames (energisches) Dasein ist, den Sprachgebrauch, wonach man von einem Dasein des Geistes redet, wohl beibehalten kann.

nicht in sich selbst, — der passive Tod — sondern es erneuert seine Existenz durch seine Wirksamkeit.

Sind das abstracte Dasein und das ebenso abstracte Werden die Formen der räumlichen und zeitlichen Dauer, die sich um ihrer Einseitigkeit und Negativität willen selbst aufheben *), so ist dagegen die thätige Wirklichkeit, in welcher das Denken die Einheit und Wahrheit jener negativen und zu negirenden Weisen der Existenz erkennt, die Form der ewigen, das heißt sich selbst bewährenden Existenz.

Der Begriff der thätigen Wirklichkeit, welcher die wahre Form der Unsterblichkeit ist, weist auf die innere Möglichkeit oder Fähigkeit (δύναμις) der Bethätigung oder Selbstbestimmung zurück. Das Princip, welches die innere Möglichkeit oder Macht der ewigen oder unendlichen Energie ist, ist an sich ein unendliches. Denn nur die unendliche Möglichkeit kann sich durch die unendliche Energie verwirklichen.

Das an sich unendliche Princip ist sich Selbstzweck, so daß es in seiner Verwirklichung sich selbst erfaßt. Der Begriff der Selbstverwirklichung vollendet sich mithin in dem Begriff der Entelechie **), indem nur das Wesen, welches sich im Wissen mit sich selbst zusammenschließt oder sich selbst Zweck (seiner Thätigkeit) ist, und sich mithin als in sich gekehrtes und

---

*) Hieraus erhellt schon, wie falsch die (zeitliche) Vorstellung der Ewigkeit, als unendlichen Werdens, oder die (räumliche) Vorstellung derselben, als unthätigen Seins, ist; und selbst der Versuch, die Ewigkeit ebensowohl in der Form der unendlichen Zeitlichkeit, wie in der Form der unendlichen Räumlichkeit zu denken, ist begriff- und zwecklos, weil die unmittelbare Identität derselben nicht die Einheit der ihre Negativität und Unwahrheit aufhebenden Idee, und mithin nicht ihre Wahrheit, sondern nur ihre unbedingte, maaßlose Fortsetzung und Erweiterung ist.

**) Ἐντελέχεια von τέλος und ἔχειν, was seinen Zweck in (ἐν) sich selbst hat.

geschlossenes Ganzes erweist, einer sich selbst bewährenden und mithin ewigen Existenz fähig ist.

Es ist nun zu erweisen, daß der Geist das an sich unendliche Princip ist, welches die innere Möglichkeit seines Wesens durch die unendliche Energie seines Willens verwirklicht, und in seiner Verwirklichung in sich zurückkehrt und sein Wesen (im Wissen) erfaßt.

Da alles, was ist, durch seine Beziehung zu sich selbst und zu anderem, sein Wesen offenbart, so wird die Unsterblichkeit des Geistes als seine wesentliche Qualität in den Verhältnissen sich erweisen, in denen er sein Wesen verwirklicht.

Der individuelle Geist entwickelt sich unmittelbar im Verhältnisse zu seinem Leibe oder zu seinem natürlichen Sein, und durch dieses in der Beziehung zur äußern Natur.

Durch seine Beziehung zur Natur vermittelt er sich seine Beziehung zu sich selbst oder seine innere Selbstbestimmung. Als selbstbewußtes Subject bezieht er sich auf die Totalität oder die Welt der geistigen Individuen, und sein relatives Verhältniß zur Welt gründet sich auf seine absolute Beziehung zu dem absoluten, sich selbst und die Welt bestimmenden und wissenden Urgeiste.

In jeder dieser Beziehungen wird die Eine Idee der Unsterblichkeit in einer andern Bestimmtheit erkannt werden.

Die nähere Bestimmung der Begriffe, durch welche die Unsterblichkeit des Geistes zu erweisen ist, kann nur durch die Ausführung selbst versucht werden.

Aber die Bedeutung des Problems läßt sich schon vorläufig im Allgemeinen angeben.

I. In der Beziehung zur Natur erweist der Geist seine Naturfreiheit und durch dieselbe seine Integrität, im Gegensatze zu den natürlichen Individuen, die von ihrer eigenen und der äußern Natur, deren Momente oder Durchgangspuncte sie sind, abhängige und mithin vergängliche Wesen sind.

II. Im Verhältniß zu sich selbst verwirklicht der Geist seine unendliche subjective Bestimmungsfähigkeit in seiner unendlichen

Selbstbestimmung, während ein endliches Lebensprincip durch seine Bethätigung oder durch den Proceß des Lebens sich verzehrt.

III. Im Verhältnisse zu der geistigen Welt erweist sich der individuelle Geist durch seine objective Universalität einer allseitigen Entwicklung oder Bildung und Vollendung fähig, die sogenannte unendliche Perfectibilität, so daß er ebensowohl durch seine innere Totalität, wie durch seine unendliche Eigenthümlichkeit wesentlicher, ergänzender und mithin nothwendiger Einheits- und Vermittlungspunct des Universums ist.

IV. In seinem Verhältnisse zum absoluten Geiste wird er durch seine derivirte Absolutheit *), das heißt durch seine Gottähnlichkeit, der Ewigkeit Gottes theilhaftig.

In jedem dieser Verhältnisse erweist sich die Unsterblichkeit des individuellen Geistes in anderer Bestimmtheit, indem die Integrität, die unendliche Selbstbestimmung, die allseitige Entwicklung und Vollendung und endlich die Ewigkeit die Weisen und Formen sind, in denen er den Begriff der Unsterblichkeit realisirt. Den Beweis der Mittelbegriffe, aus denen sich die Idee der Unsterblichkeit in den durch die wesentlichen Verhältnisse des individuellen Geistes bestimmten Formen ergibt: der Naturfreiheit, der unendlichen subjectiven Bestimmungsfähigkeit, der objectiven Universalität und endlich der derivirten Absolutheit oder der Gottähnlichkeit desselben, hat der naturphilosophische, der psychologische, der ethische und der religionsphilosophische Abschnitt zu leisten.

---

*) Unter Absolutheit versteht die Philosophie die in sich gegründete und geschlossene Existenz. Im eigentlichen Sinne existirt nur der Urgeist absolut (Deus omnibus numeris perfectus et absolutus); da er sich aber nur „im freien, ihm ähnlichen Wesen," vollkommen offenbaren kann, so ist, wie Schelling S. 414 seiner Untersuchungen über Freiheit des Willens bemerkt, der Begriff einer „derivirten Absolutheit" so wenig widersprechend, daß er der „Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist."

Der naturphilosophische Beweis.

Bevor wir den Begriff der Natur-Freiheit des Geistes in seiner innern Wahrheit erweisen, entwickeln wir die Methode, durch welche das Denken zu dem adäquaten Begriffe seines Verhältnisses zur Natur, aus welchem der Begriff der Unsterblichkeit naturphilosophisch abzuleiten ist, fortschreitet.

Die dem Begriff jenes Verhältnisses unangemessenen Formen sind die Uebergänge zu dem ihm entsprechenden Standpuncte, und die Kritik jener einseitigen Denkweisen ist in ihren positiven Ergebnissen — da das bestimmte Negiren nach der andern Seite ein Setzen ist — die stufenweise Entwicklung des wissenschaftlichen Begriffes.

Um keine wesentliche Form, in welcher jenes Verhältniß gedacht werden kann, zu übergehen, beginnen wir mit der Kritik der dem Begriffe des Geistes widersprechendsten Denkweise: des Materialismus.

I. Kritische Entwicklung.

§. 1.

Die materialistische Lehre der Wesentlichkeit und Ursachlichkeit des Materiellen und der Abhängigkeit und Derivirtheit des Geistigen.

Der Standpunct des Materialismus ist der des sinnlichen Empfindens und Wahrnehmens, und es ist daher eine nothwendige Folge, daß auf demselben das Materielle für das Wesentliche und Ursachliche das Geistige, — zu dem Gedanken des Geistes, als Einheit seiner Bestimmungen oder Thätigkeiten, kommt es auf diesem Standpunkt nicht —*) für das Abgeleitete oder Verursachte erklärt wird.

*) Wenn sich der Materialismus anders zu dem Gedanken der Seele erhebt, so erklärt er sie fur das Product des Zusammenwirkens der leiblichen Organe, und verkennt mithin ihren Begriff, als sich selbst bestimmenden und sich mithin (im Wollen und Wissen) selbst hervorbringenden oder verwirklichenden Subjects.

Sonach wird der Mensch als Product der Natur betrachtet, und die geistigen Thätigkeiten desselben als Wirkungen organischer Vorgänge oder Processe angesehen; eine Meinung, welche schon durch den einfachen Gedanken widerlegt wird, daß die Natur, als das Reich des selbstlosen oder bewußtlosen Daseins und Lebens, nur die Voraussetzung oder Vermittlung, nicht aber der innere Grund der sich selbst bestimmenden und wissenden Subjectivität d. h. des Geistes sein kann.

So werden z. B. auf diesem Standpuncte die Gedanken ebenso sehr für Wirkungen oder Processe des Hirns erklärt, wie die electrischen Thätigkeiten, z. B. das Anziehen und Abstoßen oder das Erscheinen von Funken, für Wirkungen der electrischen Processe gehalten werden, und in demselben Sinn, in dem man von einem Verdauungsapparat spricht, sprechen einige Physiologen von einem Denkapparat.

Um den Materialismus ausführlicher zu beleuchten, erwähnen wir die Erklärungen Magendie's, der, als berühmter und im Uebrigen verdienstvoller französischer Physiolog *), diesen Standpunct vollkommen repräsentirt.

Als Sensualist behauptet er S. 144 im Abschnitte von den Verrichtungen des Gehirns, sie seien keiner weitern Erklärung fähig, als daß sie von der Action des Gehirns abhängig seien **). Ob er nun aber gleich darin, daß er sie auf keine übersinnliche Ursache bezieht, seinem sensualistischen Stand-

*) Lehrbuch der Physiologie von F. Magendie 2te Ausg. II. Bde. aus dem Französischen von Dr. D. Hofacker 1826.

**) Daß er unter diesem Abhängigsein im bestimmten Sinn ein Verursachtwerden versteht, erhellt, wie aus dem ganzen Zusammenhange, so schon daraus, daß er sagt: die Erscheinungen der menschlichen Intelligenz seien Resultate der Action des Gehirns, und wie die Actionen anderer Organe keiner weitern Erklärung fähig; man müsse sich deshalb, um sie zu studiren, lediglich auf die Beobachtung beschränken, wodurch das Studium derselben zu einem rein physiologischen werde und nicht schwieriger sei, als das der Verrichtungen anderer Organe.

puncte treu bleibt, so sieht er doch nicht ein, daß er in der Behauptung, sie seien vom Gehirn abhängig, keine Beobachtung, sondern ein Urtheil ausspricht, das er nicht hinreichend begründet. Denn daraus, daß die geistigen Thätigkeiten mit der gesunden Entwicklung des Gehirnes zunehmen, während sie in Krankheiten desselben gestört werden, folgt nur, daß sie dadurch vermittelt oder bedingt, nicht aber, daß sie dadurch verursacht oder bewirkt werden. Diese Folgerung beruht auf der fallacia: cum hoc, ergo propter hoc.

Wie alle Materialisten, kommt er mit sich selbst in Widerspruch, indem er, unerachtet seiner entschiedenen Protestation gegen jedes belebende oder beseelende Princip, doch nicht umhin kann, ebendaselbst zu gestehen, die geistigen Thätigkeiten stehen unter der Herrschaft der Seele, und seien von den übrigen Lebenserscheinungen verschieden. Er spricht diese Herrschaft der Seele sogar in concreto aus, wenn er S. 145 sagt: das rein physiologische Studium der Verrichtungen des Gehirns werde wegen der Leichtigkeit, womit wir an uns selbst die geistigen Phänomene hervorbringen und beobachten können, leichter, als das der meisten übrigen Functionen.

Allein er sieht nicht ein, daß die Leichtigkeit, die geistigen Phänomene hervorzubringen und sogar zu beobachten, ihre Abhängigkeit von der Willkühr oder vielmehr von dem selbstbewußten Willen beweist, und er merkt nicht, wie sehr er aus der Rolle fällt, wenn er behauptet: wir können die Verrichtungen des Hirns hervorbringen und beobachten, statt daß er auf seinem Standpuncte sagen sollte, das Gehirn könne seine Verrichtungen aus selbstbewußtem Willen — denn dieß liegt in dem Begriffe jener Leichtigkeit — hervorbringen und beobachten. Aber eine selbstbewußte Willensthätigkeit des Gehirns ist eine contradictio in adjecto, da nur ein selbstisches, subjectives Princip, nicht aber die organisirte Materie derselben fähig ist. Dagegen erklärt er consequent „die unzähligen Erscheinungen, welche die menschliche Intelligenz ausmachen, für weiter nichts, als Modificationen des Empfindens.“

Die Fähigkeit, zu empfinden, zeige vier Hauptmodificationen: 1) Das Empfindungsvermögen, 2) das Gedächtniß, 3) die Urtheilskraft, 4) das Begehrungsvermögen oder den Willen*). In allen diesen Modificationen wird immer das Gehirn als das Subject oder Princip der geistigen Thätigkeiten betrachtet**).

Das Empfindungsvermögen wird als diejenige Action (eine Fähigkeit oder ein Vermögen soll eine Action sein) bezeichnet, vermittelst deren wir Eindrücke erhalten sowohl von Innen als von Außen.

Die Action des Gehirns, vermittelst welcher früher erhaltene Vorstellungen wieder erweckt werden, heiße Gedächtniß. Die Erinnerung, welche unverkennbar in gewisser Weise und in gewissem Umfange eine freie Thätigkeit ist, indem sie Folge eines Entschlusses***) sein kann, unterscheidet Magendie nur dadurch von dem Gedächtniß, daß durch dieses kurze, durch jene lange Zeit vorher erzeugte Vorstellungen wieder erweckt werden.

Die Urtheilskraft ist ihm das Vermögen, das Verhältniß der Sensationen zu einander zu empfinden. (Wonach es nichts als Geschmacksurtheile gebe.)

Wie das Hirn das urtheilende Subject — nicht Ich

---

*) Den Willen nennt er Seite 152 die Modification des Empfindungsvermögens, vermittelst deren wir begehren. Daß das Begehren nur die niedrigste Weise des Wollens, oder der praktischen Selbstbestimmung ist, und daß das sich selbst bestimmende Ich oder die Seele begehrt, strebt und sich entschließt, sieht der Sensualist nicht ein, so unmittelbar sich diese Einsicht aus der vernünftigen Selbstbeobachtung ergibt.

**) Wogegen aus seiner eigenen Aeußerung, daß wir die geistigen Thätigkeiten hervorbringen und beobachten, folgt: daß das Ich das Subject des Hervorbringens und Beobachtens der geistigen Thätigkeiten ist, und daß mithin das Hirn nur das sie vermittelnde Organ sein kann.

***) Man denke sich z. B. einen Gelehrten, der sich bald dieses bald jenes Gebietes seines Wissens erinnern will, indem er durch diesen Entschluß die anderweitigen, nicht in dieses Gebiet gehörigen Erinnerungen negirt.

urtheile, sondern mein Hirn urtheilt, d. h. es denkt nicht, sondern es empfindet das Verhältniß seiner Sensationen — so ist es auch das begehrende oder wollende Subject; und es macht seinem Scharfsinn Ehre, daß er Seite 152 sagt: „nicht selten verwechselt man das Wollen mit derjenigen Gehirnaction, welche der willkührlichen Muskelzusammenziehung vorsteht. Ich halte es für die physiologische Forschung für nützlich, beide von einander zu unterscheiden." Die willkührliche (!) Muskelzusammenziehung, wodurch die Bewegung entsteht, ist also keine Action des Willens, ja nicht einmal nach Seite 160 eine „vitale Eigenschaft", sondern sie „entspringt aus der auf einanderfolgenden oder gleichzeitigen Action mehrerer Organe: des Hirns, der Nerven und der Muskeln"!

Dieselbe Gedankenlosigkeit, die den Verfasser verführt, die geistigen Thätigkeiten von dem Entschlusse, sie hervorzubringen und zu beobachten, abhängig zu denken, und sie doch für weiter nichts als Actionen des Gehirns zu erklären, läßt ihn auch von einer willkührlichen Muskelzusammenziehung reden, deren Ursache nicht der Wille sei, sondern welche weiter nichts als die Action mehrerer Organe des Hirns, der Nerven und der Muskeln sei, indem er die Verwirklichungsmittel der willkührlichen Bewegung mit dem Principe derselben verwechselt!

Jene Vermögen sollen „durch ihre Verbindung mit einander und ihre Gegenwirkung auf einander *) die Intelligenz des Menschen und der vollkommneren Thiere bilden, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei den letztern beinahe (!) im Zustande

*) Nach dieser Vorstellung werden die Vermögen als selbstständig wirkende Principien oder Kräfte bestimmt, deren Product die Intelligenz des Menschen sein soll, da es doch ein und dasselbe Ich ist, welches, als allgemeines Subject seiner Bestimmungen oder Thätigkeiten, empfindet, wahrnimmt, fühlt, anschaut, denkt und will (d. h. begehrt, strebt und sich entschließt); so daß diese Erweisungen seiner Selbstbestimmung nur verschiedene Formen oder Stufen seiner ideellen Entwicklung und Bildung sind.

ihrer Einfachheit bleiben, während der Mensch ein'en größeren Vortheil aus ihnen ziehe, und sich so die geistige Ueberlegenheit sichere, welche ihn auszeichne." O glücklich, wer von seinen Gaben solch' einen Vortheil ziehen kann!

Er weist daher nicht inconsequenter-, wie andere Naturforscher *), sondern consequenterweise dem Menschen seinen Ort unter der Klasse der Säugethiere an.

Seite 153, in der Lehre vom Begehrungsvermögen, sagt er ohne allen Zusammenhang: „das Vermögen zu abstrahiren, bestehe darin, daß man Zeichen für Begriffe aufstelle und vermittelst dieser Zeichen denke." Diese Eigenschaft characterisire den menschlichen Geist und bringe ihn auf die hohe Stufe der Ausbildung, wie sie bei civilisirten Nationen gefunden werde. Allein selbst die Thiere bilden sich Schemate oder sogenannte Gemeinbilder, welche sie sogar zu combiniren vermögen. Diese Fähigkeit charac-

*) Die moderne Systematik, sagt Prof. Wagner in seinem Handbuch der vergleichenden Anatomie, begeht offenbar eine Inconsequenz, wenn sie den Menschen zum Thierreich und gar als Ordnung unter die Säugethiere stellt. Sie hält sich auf einmal an die äußerlichen Merkmale und springt vom Princip ab, das sie bei der allgemeinen Betrachtung der Natur festhält. Sie theilt dieselbe in organische und unorganische, erstere in die Pflanzen- und Thierwelt nach rein immateriellen Principien; sie hat also dasselbe Princip auch beim Menschen festzuhalten. Kaup, der in seinem geistreichen Werke: das Thierreich, diese Bemerkung erwähnt, fügt hinzu: der Geist des Menschen, ein unmittelbares Geschenk Gottes, stellt ihn über die ganze irdische Schöpfung und macht ihn zum Herrn der Erde.

In der That stellt der Leib des Menschen als Organisation und mithin als beseeltes Verwirklichungs- und Darstellungsmittel des Geistes nicht eine besondere relative Form oder Stufe, sondern den seiner Idee absolut entsprechenden Totalorganismus dar, welcher als solcher allseitig bestimmbares Eintheilungsprincip aller besondern Stufen und Klassen der Naturwesen ist, ein Gedanke, der wie Okens, so nun auch Kaups Eintheilung des Thierreichs zu Grunde liegt.

terisirt mithin den Menschen so wenig, daß sie nur als der Uebergang zu der ihm eigenthümlichen theoretischen Fähigkeit und Selbstbestimmung zu denken ist.

Obwohl Magendie mit Rücksicht auf die Mehrzahl der französischen Philosophen mit Recht sagen kann, die „Wahrheit:" alle Erscheinungen der Intelligenz seien Modificationen des Empfindens, sei von den heutigen Metaphysikern vollkommen erwiesen, so ist doch die deutsche Philosophie solchem Sensualismus niemals anheim gefallen. Die Begriffslosigkeit der materialistischen Vorstellungsweise ist zu sehr am Tage, als daß sie sich für den denkenden Kopf nicht von selbst verriethe. Es fehlt dem Materialismus jeder Gedanke einer Einheit oder eines Princips, nicht nur der geistigen Thätigkeiten, selbst der physischen Verrichtungen: ein Gedanke, gegen den Magendie (S. 21) ausdrücklich protestirt!

Da das Denken ein Begreifen der Erscheinungen, und das Begreifen ein Zurückführen des Einzelnen auf das Allgemeinen ist, so besteht der nächste Fortschritt darin, daß die einzelnen Organe und deren Thätigkeiten auf eine innere Einheit bezogen werden, welche, als ihre einfache Allgemeinheit, ihr Princip und ihr Zweck ist. Diese innere Einheit oder Allgemeinheit, durch welche die einzelnen Theile des Körpers zu Gliedern oder Organen eines Ganzen des Organismus werden, ist das, was man überhaupt Seele nennt *).

---

*) Herr Prof. Erdmann, der diese Theorie des Verhältnisses der Seele zum Leib in der Schrift: Ueber Leib und Seele 1837, mit großer Klarheit oder Faßlichkeit auseinandergesetzt hat, beruft sich dabei mit folgenden Worten auf die herrschende Vorstellung über das Verhältniß von Seele und Leib: Der Sprachgebrauch bezeichnet dasjenige, was in irgend einer Totalität oder einem Organismus das Centrum bildet, worauf sich alles als auf den bestimmenden Zweck bezieht, als Seele, und sagt etwa, der Hausvater oder die Hausmutter sei die Seele des Hauses, und nennt eine Physiognomie, in welcher nicht Ein durchgehender Grundzug erkennen läßt, was der Lebenszweck des Indivi-

§. 2.

Die realistische Identitätslehre von Seele und Leib als gleich wesentlicher Factoren.

Als Identitätslehre müssen wir die zuletzt entwickelte Theorie von dem Verhältniß der Seele zum Leibe bezeichnen, da die Seele die nur innere Einheit oder einfache Allgemeinheit der einzelnen Organe des Leibes ist, mit diesem, dessen Zweck oder Begriff sie sein soll *) identisch ist, ohne sich zu einer selbstständigen, von dem Körper unabhängigen Existenz befreien zu können.

Von der nur formellen Bestimmung der Seele, daß sie Einheit oder einfache Allgemeinheit der einzelnen Organe des Leibes sei, geht das bestimmte Denken zu der Definition über, daß sie in sich seiendes Subject des Leibes, und als solches das ihn inne werdende und bestimmende Princip sei. Seele und Leib verhalten sich mithin wie Wesen oder Innerlichkeit und Erscheinung oder Aeußerlichkeit zu einander. Der Leib wird sonach als die sich entwickelnde und erscheinende Seele, die

---

duums ist, seelenlos. Ist nun ein Organismus oder ein Leib nur dadurch Organismus, daß er einen solchen immanenten Zweck hat, und nennen wir einen solchen immanenten Zweck — Seele, so ist es nur eine Tautologie, wenn wir sagen, daß ohne Seele kein Leib sei.

*) Der Gedanke, daß die Seele in dieser Möglichkeit (δύναμις) das Wesen (οὐσία) oder die wirkende Ursache (αἰτία) des Leibes in ihrer Wirklichkeit (ἐνέργεια) der innere Zweck (ἐντελέχεια) der Thätigkeiten (πράξεις) des Leibes und mithin sein Begriff (λόγος) sei, dieser Gedanke der Identität der Seele mit sich selbst als Princips (ἀρχή) und Resultats oder Zwecks ihrer Selbstverwirklichung durch den Körper liegt schon der Aristotelischen Theorie zu Grunde. Im immanenten Verhältnisse ist es dasselbe Subject, welches seine Entwicklung oder Verwirklichung verursacht und sich als Resultat oder Zweck derselben erfaßt. Ueber jene Kategorieen, durch welche Aristoteles die Idee der Seele begreift, vergleiche man seine Schrift περὶ ψυχῆς.

Seele als der in sich oder in seine Einheit zurückgehende (sich selbst erfassende oder inne werdende) Leib, und mithin dieser als die Realität der Seele, jene als die Idealität des Leibes gedacht. In diesem Sinne nennt Spinoza die Seele die Idee des Leibes, und Lessing sagt ganz in Spinoza's Sinn, der Leib ist nichts Anderes als die sich ausdehnende Seele, die Seele nichts Anderes als der sich erkennende Leib. Es ist ein und dasselbe Individuum, welches sich ebensosehr als subjectives Princip oder als Seele, wie als objectives Sein oder als Leib offenbart *).

Sonach erscheinen Seele und Leib als gleich wesentliche Factoren. Da aber diese Seele nicht an und für sich existirt, sondern nur an dem Leibe ihre Realität hat, und da die Natur auf diesem Standpuncte als das lebendige Ganze betrachtet wird, welches sich durch seine Entwicklung ideell oder subjectiv

*) Deshalb wird auf diesem Standpunkte dasselbe Leben, welches sich in ideeller Form als Seelenthätigkeit offenbart, in reeller Hinsicht als leibliche Thätigkeit betrachtet; daher Spinoza, Psychisches und Physisches nur als verschiedene Attribute desselben Dings, das ihm einerseits ein ausgedehntes, andrer Seits ein bewußtes ist, betrachtet, consequenterweise sagt: Mentis tam decretum quam appetitus et corporis determinatio simul est natura, vel potius una eademque res, quae, quando sub cogitationis attributo consideratur, decretum appellamus, quando sub extensionis attributo consideratur, determinationem vocamus. Er ist daher entschiedener Determinist, indem er der menschlichen Seele die Macht und die Fähigkeit, sich selbst aus ihrem innern allgemeinen Wesen zu bestimmen, und sich, durch ihre innere Entwicklung zum selbstständigen Geiste, vom Korper zu befreien, ableugnet. Neuere, welche Psychisches und Physisches als Faktoren oder Momente derselben Individualitat, welche als Seele ideell sich offenbare, als Leib reell existire, bezeichnen, können consequenterweise nicht weiter, indem sie gleichfalls die innere wesentliche Freiheit und Totalität der sich zum selbstständigen Geiste verwirklichenden Seele als selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Ichs verkennen.

bestimmt, so daß der Geist nur das letzte Resultat ihres Insich- gehens und in diesem Sinne ihre Wahrheit ist *): so hat diese Identitäts-Lehre einen naturalistischen Charakter, daher sie näher als realistische Identitäts-Lehre zu bezeichnen ist. Da sie kein schlechthin objectives oder selbstloses Sein und mithin keinen unbeseelten Stoff zugibt, sondern in jeder Daseinsweise eine bestimmte Einheit des Subjectiven und Objectiven nur in den verschiedensten Formen und Stufen anerkennt, so ist sie nicht materialistisch zu nennen. Sofern sie aber die Natur zum Geiste werden läßt, und die Seele als in sich reflectirten, sein Dasein innewerdenden Leib betrachtet, erhebt sie sich nicht über die Sphäre der Natur, und deshalb ist sie realistisches Identitätssystem oder Naturalismus. Daher kommt es, daß diese Lehre die Seele nur als in sich seiendes Subject des Leibes, als ihrer Objectivität oder Aeußerlichkeit, betrachtet, und mithin nur von der unfreien, sinnlichen Seele (des Thiers), nicht aber von der an sich freien übersinnlichen Seele des Menschen gelten kann, welche nur Einheit oder Subject des Leibes ist, um sich durch die Vermittlung desselben (als ihres Organs) im Fühlen, Wissen und Wollen zum Principe des an und für sich seienden Geistes zu bestimmen **).

Die unfreie Seele, welche nur den Leib, nicht aber sich selbst inne wird und bestimmt, ist nur Princip eines sinnlichen Bewußtseins und Wollens, daher sie als ideeller Factor mit dem reellen Sein, dessen Idealität sie ist, stirbt. Die an sich freie menschliche Seele aber, welche, nicht nur den Körper inne wird und bestimmt, sondern sich selbst bestimmendes und

---

*) §. 251 der Encyclopädie erklärt Hegel das specifische Leben, durch das Insichgeben der Natur aus ihrer Aeußerlichkeit, und läßt sie ebendaselbst durch Aufhebung des Lebens sich zur Existenz des Geistes hervorbringen.

**) Die menschliche Seele ist mithin an sich oder ihrem Wesen nach Geist. Der menschliche Geist ist entwickelte oder gebildete Seele oder an und für sich seiende Subjectivität. —

wissendes, und mithin an und für sich seiendes Princip des seine Idee verwirklichenden und erkennenden Geistes ist, diese an sich freie Seele erweist ihre Selbstmacht durch ihre Unabhängigkeit von dem Körper. Betrachtet man die menschliche Seele nicht als dieses an sich freie Princip, sondern nur als Innerlichkeit oder innre Einheit oder Allgemeinheit des Leibes, so kann sie auf keine Weise als das sich zum Geiste entwickelnde und bildende Subject begriffen werden. Es ist ein und dasselbe Subject, welches sich in einer niedrigern Form seiner Thätigkeit empfindend, wahrnehmend und begehrend verhält, während es auf höhern Stufen seines Bewußtseins fühlt, denkt und sich entschließt.

Die an sich freie Seele des Menschen unterscheidet sich als Princip des Geistes von der unfreien sinnlichen Seele des Thiers, welche nur Prinzip des Leibes ist, ebendadurch, daß sie ihr innerlich allgemeines Wesen erfaßt, sich von dem Leibe unterscheidet, und sich als selbstbewußtes Subject, oder als sich wissendes Ich im Verhältniß zu sich selbst, zu der Welt und zur Gottheit, zu dem seine allgemeine Idee wissenden und verwirklichenden individuellen Geiste bestimmt.

Wird die menschliche Seele nur als ideeller Factor oder als ideelle Form des Leibes, als reellen Factors und Seins, betrachtet; so wird die Einsicht, daß sie sich (im freien Fühlen, Wollen und Denken) zum Subjecte des selbstständigen Geistes bestimme, unmöglich, da nach dieser Vorstellungsweise nicht einmal die Einheit der Seele mit sich, als Subjects der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung, zum Bewußtsein kommt. Wird aber die menschliche Seele als in sich seiendes Subject oder als mit sich identisches Princip des Leibes erkannt, so ist die Einsicht nahe, daß sie in ihrem Insichsein zur Unterscheidung ihrer Subjectivität, d. h. ihres innern Wesens von ihrer äußern Objectivität, d. h. von ihrem Körper fortgeht, und diesen zum Verwirklichungsmittel ihres innern Lebens oder ihrer freien, ideellen Selbstbestimmung und Entwicklung herabsetzt.

Wird nun einerseits die wesentliche Freiheit des Geistes

von dem Körper erkannt, andererseits aber verkannt, daß die an sich freie Seele sich nur durch ihr actives reales Verhältniß zum Leibe von demselben wirklich befreit, so verfällt man in die spiritualistische Lehre.

Anmerkung 1. Es ist nicht zu läugnen, daß diese realistische Identitäts-Lehre in Hegel's Anthropologie zu finden ist, daher die sogenannte linke Seite seiner Schule ihn für den eigentlichen Repräsentanten dieser ihrer Lehre hält. Der Geist, sagt er §. 388 der Encyclopädie, ist als die Wahrheit der Natur geworden. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur sich an ihr selbst als das Unwahre aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit außer sich seiende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist. „Ist nämlich die in sich gegangene natürliche Einzelnheit, als empfindende und fühlende Subjectivität, Seele, so ist sie dagegen als sich wissendes oder denkendes Ich Geist. §. 389 und 399 fährt Hegel fort: die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, ihr ideelles Leben. Und von dem sich als Begriff wissenden Geiste sagt er sogar S. 400: „der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie keine Wahrheit hat." Wer Hegel's Philosophie kennt, weiß, daß, wenn er ebendaselbst den Geist als die Idealität oder Wahrheit der Materie bezeichnet, er diese durch denselben eben so sehr aufbewahrt, wie negirt denkt, wonach der Geist nur in seiner Beziehung zur Körperlichkeit existirt. Da er mithin die Selbstständigkeit des individuellen Geistes läugnet, so kann er die Idealität desselben nur in sofern behaupten, als er die Existenz oder Realität der Materie verneint. Deshalb kann Hegel den individuellen Geist nicht in der Unabhängigkeit von dem Körper begreifen, zu welcher er sich durch seine Selbstverwirklichung befreit. Er reduzirt daher die Unsterblichkeit des Geistes auf die Gegenwart,

indem er sie in das Denken desselben setzt. Geschichte der Philosophie II. Bd. S. 214. Phil. d. Rel. II. Bd. S. 220.

Anmerkung II. Der neueste Repräsentant der realistischen Identitäts-Lehre, Dr. Friedrich Richter, erklärt S. 52 seiner Schrift: „von den letzten Dingen" die Seele für die Fähigkeit des Körpers, zum Geiste zu gelangen. Der menschliche Körper, sagt er, kann fühlen, wollen, denken; daß er so eingerichtet, ist seine Seele. Das wirkliche Denken und Wollen ist sein Geist, und S. 70. definirt er den Leib als die Gestalt, welche sich die menschliche Seele in ihrer Entwicklung giebt. Am Leibe, fährt er fort, wird es sichtbar, was die Seele denkt und will, und was sie ist. Gleich dem Krystall, der den Begriff des Würfels verwirklicht, stellt auch der lebende Mensch das vernünftige beseelte Wesen durch sich verleiblicht dar. Diese Ansicht ist sehr unwissenschaftlich. Der Körper und mithin das selbstlose organische Sein soll die Fähigkeit sein, zum Geiste, als dem sich selbst bestimmenden und wissenden Subjecte, zu gelangen! Die Ungereimtheit des Satzes, der Körper kann denken und wollen, fällt Jedem auf, der daraus die Consequenz abzuleiten vermag, daß mithin der Körper das wollende und denkende Ich ist. Ist die Seele, als Fähigkeit, zum Geiste zu werden, nicht Fähigkeit des Körpers, sondern an sich seiendes Subject, so ist das Denken und Wollen wesentlich ihre eigene Thätigkeit, welche durch den Körper nicht verursacht, sondern nur vermittelt werden kann. Wird es am Leibe aber (nur unvollkommen) sichtbar, was die Seele denkt und will, und was sie ist, so folgt hieraus nur, daß er, als die durch die Seele selbst gebildete äußere Organisation, ihr Symbol, nicht aber, daß er ihre Selbstentwicklung darstellt, und mithin ihre Realität ist. Das Gleichniß des Krystalls beweist vollends schlagend, daß dem Verfasser die Seele nur ein Abstractum ist, und daß er den Körper für das Subject des Wollens und Denkens hält. Dennoch behauptet er S. 69. „In sich und hinsichtlich der

Wahl zwischen Gutem und Bösem ist der Wille (d. h. doch das wollende Ich) durch die Beschränkung des Körpers gar nicht der Freiheit beraubt. Wer in aller Welt kann vernünftigerweise behaupten, der Leib zwinge die Seele zur Sünde. Selbst wenn er sie dazu reizte, hat sie nicht die Kraft ihn zu lenken?"

Mit welchem Rechte schreibt der Verfasser der Seele die Kraft zu, den Leib zu lenken und ihn zu beherrschen, oder seine Versuchungen im erwähnten Falle zu überwinden, da er die Seele für weiter nichts hält als für die Fähigkeit des Körpers, zu denken und zu wollen, den er als Subject dieser Thätigkeiten voraussetzt, wenn er sagt, der Körper **kann** wollen und denken, was mit andern Worte heißt, er ist denkendes und wollendes Wesen? In solche Inconsequenzen kommt man, wenn man eine an sich unwahre Theorie, sei es auch mit Scharfsinn, der dem Verfasser nicht abzusprechen ist, durchzuführen sucht.

§. 3.

Die spiritualistische Lehre von der abstracten Existenz des Geistes oder seiner Naturlosigkeit.

Da der Spiritualismus die Freiheit des Geistes von dem Körper abstract und mithin als Naturlosigkeit faßt, so begreift er ihn nur als Princip seiner innern Selbstbestimmung, auf keine Weise aber als Princip der leiblichen Entwicklung oder der organischen Verrichtungen. Wenn die Identitäts-Lehre über der Einheit den wesentlichen Unterschied von Seele und Leib verkennt, und die Selbstständigkeit der erstern läugnet, so fällt dagegen der Spiritualismus in das entgegengesetzte Extrem, wonach er die wesentliche Einheit der Seele mit dem Leibe verkennt.

Als der Repräsentant, wenn gleich nicht als Urheber der dualistischen Denkweise, kann Cartesius betrachtet werden, welcher die Seele unter der Bestimmung des reinen Denkens oder der abstracten, beziehungslosen Geistigkeit, und den Leib unter der

Bestimmung der abstracten, beziehungslosen Ausgedehntheit oder Räumlichkeit faßte. Indem er nach der Methode des abstrahirenden, scheidenden Verstandes, Denken und Ausdehnung, Geistigkeit und Körperlichkeit, als schlechthin verschiedene Substanzen fixirte und auseinander hielt, konnte er sich ihr reales Verhältniß zu einander auf keine Weise erklären. Die Unmöglichkeit, ihre Gemeinschaft zu begreifen, lag in der unbegründeten Voraussetzung ihrer absoluten Verschiedenheit, wonach allerdings weder eine Wirkung des Geistes auf den Körper, noch eine Rückwirkung des Letztern auf den Erstern denkbar ist. Ist aber kein reales Verhältniß zwischen beiden möglich, so ist der Körper für den Geist völlig unwesentlich, und die Hypothesen, welche erfunden wurden, um die Zusammenstimmung ihrer Thätigkeiten und Zustände zu erklären, sind deshalb so durchaus unwissenschaftlich und unlebendig, weil nach denselben diese Harmonie nur äußerlich durch Vorherbestimmung oder unmittelbares Mitwirken Gottes, nicht aber aus ihrem Wesen oder ihrer innern Natur erklärt wird *).

Vertieft sich dagegen das Denken in das Wesen oder in die Natur der Seele und des Leibes, so erkennt es aus ihrem Begriffe, daß einerseits die Seele, als selbstbewußtes Subject, nur in der Einheit mit einer Organisation, an welcher sie ihre Objectivität hat, existirt, indem eine Seele ohne Leib Princip ohne Realität wäre, und daß andererseits die Organisation des Leibes nur als Organ oder Verwirklichungsmittel der Seele begriffen werden kann, indem ein unbeseelter Leib nur noch Naturkörper ist. Ist mithin der Seele der Leib, als Verwirklichungsmittel ihrer selbst zum Geiste, und dem Leib die

*) Die dualistische Ansicht, wonach die Seele zu dem ohne ihr Wirken bestehenden Leibe hinzutritt, widerspricht sowohl der unmittelbaren, ursprünglichen Einheit des menschlichen Wesens, in welcher Seele und Leib ein psychisch organisches Ganzes bilden, wie der durch den Unterschied von Geist und Leib vermittelten Einheit der menschlichen Persönlichkeit

Seele, als belebendes und bestimmendes, oder beherrschendes Princip wesentlich, so erhellt, daß die Seele nur durch Vermittlung des Leibes sich selbst bestimmen und entwickeln kann. Deshalb sind alle innern Bestimmungen des Ichs oder der Seele durch die Verrichtungen entsprechender Systeme oder Organe des Körpers bedingt. Da aber die an sich freie menschliche Seele nicht nur den Körper, sondern wesentlich sich selbst bestimmendes und in sich zurückkehrendes Princip ist, so realisirt sie ihr inneres Wesen oder ihre allgemeine Bestimmungsfähigkeit nicht in den Organen des Körpers, sondern durch dieselben, so daß sie sich durch ihr Verhältniß zum Körper, als ihrer äußern Organisation, ihre innere Selbstbestimmung und ihre innere Entwicklung d. h. ihre ideelle (geistige) Organisation vermittelt *).

---

*) Weil die Einsicht, daß die Seele ohne Leiblichkeit nicht existiren kann, aus dem Begriff der Seele selbst sich ergiebt, so wird häufig angenommen, die Seele erhalte nach dem Tode ein Organ ihrer Selbstthätigkeit. Wie kann aber dieses Organ die ihrem Wesen entsprechende Organisation sein, wenn sie es sich nicht im Verhältnisse zu ihrem äußern Leibe selbst organisirt hat; eine innere Organisation, welche man allgemein von der äußern unterscheidet, indem man z. B. von einer geistigen Natur oder von der Naturbestimmtheit oder Naturseite des Geistes spricht? Entweder hat die Seele ihre Realität nur an dem Körper — und diese naturalistische Denkweise wurde schon widerlegt, oder sie vermittelt sich durch ihr Verhältniß zu demselben ihre innere Organisation, wodurch sie von ihm unabhängiger, selbstständiger Geist wird. Wenn man nicht in der dualistischen Scheidung von Seele und Leib befangen bleibt, und nur anerkennt, daß die erstere, als entwickeltes Subject, auf den letztern wirke, so muß man schon zugeben, daß sie sich im Verhältnisse zu demselben selbst organisire, indem ohne ihre innere Organisation weder ihre Wirkung auf den Körper, noch die Rückwirkung des letztern auf die erstere, noch die Befreiung derselben von dem Körper, begreiflich wird.

Naturlosigkeit ist so wenig Naturfreiheit, daß vielmehr die naturlose Seele an der Leiblichkeit ihre Schranke oder Negation

Da erwiesenermaßen ein Subject ohne eine Organisation, in der es sich objectivirt, nicht zu selbstständiger, in sich geschlossener und vollendeter Existenz kommen kann, so wird es durch jene innere Entwicklung oder jene ideelle (geistige) Organisation der Seele begreiflich, daß sie sich von ihrem äußern Leibe zu sich selbst befreien, und zum an und für sich seienden Geiste verwirklichen kann; eine successive Selbstbefreiung, deren Schluß die Trennung des Geistes von dem Körper ist, welcher, nachdem er seine Bestimmung, Organ, d. h. Verwirklichungsmittel der Seele zu sein, erfüllt hat, seiner Auflösung entgegengeht.

Die Seele wird mithin durch ihre innere Selbstbestimmung und Selbstentwicklung naturfreier Geist, welcher, durch seine innere, nur in seinem Wollen wirkliche Natur, deren absolute Macht er ist, von dem Körper, als äußerem Verwirklichungsmittel seiner ideellen Wirklichkeit, unabhängig wird.

Wird diese Naturfreiheit des Geistes schlechthin in dem Sinne behauptet, daß er nicht nur seiner eigenen ideellen Natur, sondern selbst des materiellen Leibes, im Verhältisse zu welchem er sich successiv entwickelt, absolut mächtig sei, so entsteht die idealistische Denkweise.

§. 4.

Die idealistische Lehre von der absoluten Macht des sich entwickelnden Geistes über den Körper.

Die Lehre, welche die Realität des Körpers läugnet und ihn als ein durch das Wesen des Geistes gesetztes und aufgehobenes Sein bestimmt *), und mithin ihre Identität im Ge-

---

hälte. Nur dadurch befreit sich der Geist von der Natur, daß er sie zur Bestimmtheit seiner selbst idealisirt, und sich mithin als ihre Macht erweist.

*) Abstract und formell behauptet dies Hegel z. B. im Anfange seiner Philosophie des Geistes, während er in der That die Natur als das sich selbst setzende Wesen und den Geist als das Resultat ihres Stufenganges und als die Wahrheit der Materie

gensatze zu der realistischen Identitäts-Lehre, als eine idealistische *), denkt, verkennt die relative Selbstständigkeit des Leibes und die relative Passivität des sich entwickelnden Geistes, d. h. der Seele gegen den Leib. Wenn die realistische Identitäts-Lehre die Identität der Seele mit dem Leibe behauptet, und mithin die Selbstständigkeit der ersteren läugnet, so behauptet die idealistische Identitäts-Lehre die Identität des Leibes mit der Seele, und läugnet mithin alle und selbst die relative Selbstständigkeit des Leibes.

Obgleich es aus dem Begriff der Seele, als subjectiven Principes, folgt, daß sie den Leib als ihre äußere Objectivität bestimmt, so ist sie doch in ihrem anfänglichen Wirken oder Bilden in denselben entäußert. In ihrem Insichzurückgekehrtsein aber, als an sich freies selbstbewußtes Subject, hat sie an dem Körper einen Gegensatz, den sie erst im Verlauf ihrer Selbstbestimmung und Entwicklung zum vollkommenen Organ, d. h. Verwirklichungsmittel, ihrer innern Verwirklichung zum Geiste herabzusetzen vermag. Obgleich die selbstbewußte Seele den Leib zum Verwirklichungsmittel ihrer innern Verwirklichung oder ihres innern Lebens bestimmt, so vermag sie ihn doch nur durch ihre fortgesetzte Einwirkung zu dem ihr entsprechenden passiven Organe zu bilden, so daß er ihrem Einbilden nur noch wenig Widerstand zu leisten vermag, ein Widerstand, der sich nicht nur in

---

betrachtet. (Encyklop. §. 251. Gesch. der Philos. I. Bd. S. 373). Der eigentliche Repräsentant der subjectiv idealistischen Lehre ist J. G. Fichte.

*) Daß sowohl diese idealistische, wie jene realistische Identität, unter dem Einssein von Seele und Leib verstanden werden kann, erklärte Schelling schon in seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der Freiheit, indem er die Einseitigkeit S. 418 rügt, nach welcher der Satz, Seele und Leib seien eins, nur so ausgelegt werde, als ob die Seele materiell (also nur als Seele des Körpers) existire, obwohl das Umgekehrte, daß der Leib Seele sei (also durch die Seele gesetzt und aufgehoben sei), ebensogut aus dem Satze zu nehmen sei.

aller Uebung und Bildung des Körpers zur Vermittlung theoretischer und praktischer Thätigkeit erweist, sondern sich sogar in realen Hemmungen und Störungen negativ offenbart *).

In dieser Beziehung verhält sich die Seele zum Körper eben so sehr passiv, wie dieser relativ selbstständig auf jenen zurückwirkt. Erst nachdem man diese relative — (ich sage ausdrücklich relative) — Abhängigkeit der Seele von dem Körper eingesehen hat, kann man sich der Naturfreiheit der Seele bewußt werden, wodurch sie ebensowohl ihres Körpers, wie ihrer selbst, d. h. ihres innern Lebens mächtig wird, eine Selbstmacht, durch welche sie sich zu dem von dem Körper unabhängigen, an und für sich seienden Geiste befreit.

Anmerkung. In der Anthropologie geht Hegel zu derjenigen Bestimmung der Seele fort, wonach sie als für sich seiende Allgemeinheit (S. 428) „sich ihre Leiblichkeit als äußerliches Sein (S. 431 u. 434) gegenüberstellt." Er macht nun darauf aufmerksam, daß die Seele (S. 430) der Leiblichkeit ihre Gefühlsbestimmungen, so wie ihre Vorstellungs- und Willens-Bestimmungen einbilde, daß aber erst die „durchgebildete Leiblichkeit, welche sich die Seele zu eigen gemacht habe, ihrem Einbilden keinen Widerstand leiste." Hiermit gesteht er einerseits die Selbstunterscheidung der für sich seienden Seele vom Leibe und ihre Wirkung auf denselben, so wie dessen Rückwirkung zu, in welcher Hinsicht er (S. 431) Schranke für die Seele sei; wie er andrerseits die Fähigkeit der Seele, sich die

*) Die Wechselwirkung der Seele und des Leibes und mithin die Rückwirkung des letztern auf die erstere, die sich nicht läugnen läßt, ist nicht das wahre Verhältniß, da es aus dem Begriffe des Princips und Organs folgt, daß jenes wirkendes bestimmendes Subject, diese von ihm abhängige bestimmbare und bestimmte Organisation sei, und daß mithin jenes herrsche, dieses diene. Allein im Zeitleben kommt es nicht zu dieser ungehemmten und ungestörten Herrschaft der Geistes, da nur der seiner selbst vollkommen mächtige, vollendete Geist auch seiner Organisation vollkommen mächtig sein kann.

Leiblichkeit zu unterwerfen und sich zu eigen zu machen anerkennt, wenn er gleich übersieht, daß dieser Zweck im Zeitleben nie vollkommen erreicht wird. Durch diese Theorie geht er über die naturalistische Vorstellung der Seele hinaus, zu Folge der er, nach seiner Ansicht von dem Verhältnisse des Geistes zur Natur, nicht zum Gedanken der an sich freien Seele fortgehen kann, die nur zu dem Zwecke für sich seiendes Subject des Leibes ist, um sich durch Vermittlung desselben, als ihres Organs oder Verwirklichungsmittels, zu dem seine Idee wissenden und seiner selbst mächtigen Geiste zu verwirklichen. Indem er den individuellen Geist nur als Naturgeist — als welcher er nach §. 387 Gegenstand der Anthropologie ist, — und mithin nur als Idealität oder Subjectivität des Leibes betrachtet, hat er einerseits nur eine geistlose Seele, d. h. eine Subjectivität, die sich nicht zum Geiste verwirklicht, und andrerseits nur einen seelenlosen Geist, d. h. einen Geist, der nur als abstracte Allgemeinheit gedacht wird, nicht als individueller Geist wahrhaft wirklich ist.

Den Gedanken: „die thierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist Totalität in sich selbst ist," hat Hegel im II. Bde. der Religions-Philosophie geäußert, aber nicht weiter ausgeführt. Wird diese Definition des Geistes analysirt, so folgt daraus seine selbstständige Wirklichkeit, indem er als an und für sich seiendes Ganzes von dem Leibe unabhängig ist.

Der Gedanke, daß der Geist Einheit seiner selbst, d. h. seiner innern Wirklichkeit und seines Andersseins d. h. des Leibes sei, entspricht Hegels Begriffe der Einheit (Logik III. S. 304); aber die Selbstständigkeit des individuellen Geistes widerspricht seinem Principe der absoluten Negativität, so wie seiner schon im Anfange der Phänomenologie ausgesprochenen Meinung von der Vergänglichkeit der Individualität und der ihm eigenen Apotheose des Diesseits als absoluter alleiniger Wirklichkeit.

II. Die positive Begründung der Idee der Naturfreiheit und mithin der Integrität des Geistes.

Die Untersuchung über den Begriff der menschlichen Seele und ihres Verhältnisses zum Leibe und zum Geiste ist die Analyse des Selbstbewußtseins, und bestimmt sich deshalb in der innigsten Einheit des Denkens und der Erfahrung.

Ich habe oder besitze einen Körper, Ich bin Seele, und Ich entwickle und bilde mich zum Geist; diese Urtheile sind die Ergebnisse des denkenden Selbstbewußtseins.

Erhält die Theorie durch die Unmittelbarkeit der innern Erfahrung ihre Realität oder Gewißheit, so ist durch die Vermittlung des begreifenden Denkens ihre innere Nothwendigkeit und Wahrheit zu bestimmen und zu erweisen. Der Mittelpunkt der im eigentlichen Sinne immanenten Theorie ist das sich wissende Ich selbst, das sich einerseits seines Verhältnisses zu seinem Körper, andererseits seiner theoretischen und praktischen Selbstbestimmung zum Geiste bewußt ist. Daß das Ich die menschliche Seele selbst ist, ergiebt sich unmittelbar aus dem Begriffe des seiner selbst bewußten und sich selbst bestimmenden Subjects. Daher sagen wir ebensosehr, meine Seele fühlt, weiß, will, wie man sagt: Ich fühle, weiß, will *), indem

*) Dagegen sagt Niemand: mein Körper fühlt z. B. die Wahrheit dieses Gedankens oder das Edle dieser That oder die Schönheit dieser Dichtung, oder er weiß oder ist überzeugt, oder er will oder entschließt sich. Die Gefühle, die Gedanken und die Willensentscheidungen werden, als die Momente der Selbstverwirklichung des Ichs oder als die Bestimmungen des Seelenlebens von den leiblichen Verrichtungen, durch die sie vermittelt werden, so bestimmt unterschieden, daß kein Unbefangener seine Gehirnthätigkeit für sein Denken, die Thätigkeiten seiner Brustorgane für seine Gefühle und Bestrebungen, und die Erregungen seiner Nerven und Muskeln für seine Entschlüsse hält. Durch den relativen Widerstand, welchen der Körper besonders in krankhaften Zuständen, z. B. des Hirns, der Nerven oder Muskeln, der leiblichen Vollziehung oder Ausführung der innern Bestimmungen

jene Aeußerungen ebensowohl als Seelenthätigkeiten, wie als Bestimmungen des Ichs bezeichnet werden. Das Ich ist sich bewußt, daß es einen Körper besitzt oder hat, und denselben zur Vermittlung seiner Absichten oder Zwecke als Organ gebraucht. Ich brauche z. B. meine Sinne zum Empfinden und Wahrnehmen *), meine Zunge zum Sprechen, meine Hände und Füße zur willkührlichen Bewegung. Diese leiblichen Organe vermitteln mithin die Absichten oder Zwecke meines sich durch dieselben bestimmenden Ichs, oder meine Seele vermittelt sich durch die Verrichtungen jener Organe ihre freie Selbstbestimmung **). Da nun die Seele, als subjectives Princip, nur im Verhältnisse zum Leibe, als ihrer äußern Objectivität, sich selbst bestimmen kann, so folgt, daß dieser allseitiges Verwirklichungsmittel ihrer Selbstverwirklichung sei, und daß alle Momente der geistigen Thätigkeit durch entsprechende Systeme und Organe des Leibes vermittelt seien.

Die Abtheilung des Leibes in das System des Kopfes (das Cerebralsystem), der Brust, und des Unterleibes entspricht der innern Unterscheidung oder Organisirung der Seele in die

---

der Seele entgegensetzt, wird sie sich des Unterschiedes ihrer eigenen ideellen Thätigkeiten von den reellen organischen Functionen, wodurch sie vermittelt sind, sogar negativ bewußt.

*) Wenn man etwas unbestimmt sagt: mein Auge sieht, so bezieht man doch durch das pronomen possessivum das Organ auf das Ich oder das selbstbewußte Subject, dessen Organ es ist.

**) In der Ausführung der willkührlichen, von unsrem freien Willen abhängigen Thätigkeiten des Wahrnehmens, des Denkens, des Sprechens und der Bewegung werden wir uns auf's entschiedenste bewußt, daß sie Wirkungen unsres übersinnlichen Ichs sind, welche durch die entsprechenden leiblichen Organe und Verrichtungen nur vermittelt werden. Wenn das selbstbewußte Subject sagt: Ich will dieses wahrnehmen, fühlen, denken oder thun, so unterscheidet es sich als freies, in sich allgemeines Ich von diesen einzelnen ideellen Bestimmungen oder Thätigkeiten, und diese selbst unterscheidet es als Momente seines Seelenlebens von den organischen Functionen, durch welche sie vollzogen werden

Sphären und Formen ihres intellektuellen, gemüthlichen und sinnlichen Lebens so entschieden, daß die neuere und neueste Physiologie (man vergleiche z. B. das geistvolle Werk von Carus) auf diese alte z. B. schon platonische Eintheilung und Beziehung des physischen Lebens zum psychischen zurückkommt, wonach die theoretische Thätigkeit durch das Gehirn und die Sinne, deren Einheit jenes ist, — die Gemüthsthätigkeit durch das Brustnervensystem und die Organe der Brust: das Herz und die Lunge, als Centra des Gefäßsystems, und endlich die Sphäre der Begierden durch das Nervensystem des Bauches und dessen Organe vermittelt ist *).

In der That überzeugt uns auch die denkende Selbstbeobachtung, daß die Geistesthätigkeit im bestimmtern Sinn durch die Thätigkeit des Hirns vollzogen oder ausgeführt wird, während die Gemüthsthätigkeit durch die Organe der Brust, und das Begehren durch die Organe des Bauches, die dem Systeme der Bedürfnisse dienen, bedingt ist **).

---

*) Eine scharfsinnige Begründung und Rechtfertigung dieser Eintheilungen und Beziehungen findet man in der von der medicinischen Facultät zu Tübingen gekrönten Preisschrift über die körperlichen Bedingungen der Geisteskrankheiten von Dr. Buzorini, Ulm 1824.

**) Man kann sich durch Beobachtung leicht überzeugen, daß die freie intellectuelle Thätigkeit eine gewisse angenehme Spannung oder Erregung und Erwärmung des Kopfes oder des Hirns zur Folge hat, die durch Uebertreibung zum Kopfweh und selbst zur Erhitzung und Entzündung des Hirns übergehen kann. Daß die Willensthätigkeit im bestimmten Sinne gleichfalls durch eine entsprechende Thätigkeit des Cerebral-Systems vermittelt ist, folgt daraus, daß das Wollen ein sich realisirendes Denken ist. Noch leichter und bestimmter ist die Erfahrung, daß die Gemüthsthätigkeit und mithin das System der Gefühle, nicht nur das Selbstgefühl und das Mitgefühl, sondern auch das religiöse, das sittliche, das ästhetische und selbst das intellectuelle Gefühl, — so wie selbst die Affecte und Bestrebungen durch die Organe der Brust verleiblicht werden Ebenso unmittelbar ist die Beobachtung,

Ist die Seele der Zweck der leiblichen Thätigkeit, so ist dagegen der Geist der Zweck der Seelenthätigkeit, indem sich die Seele, durch ihre innere Entwicklung und Bildung im Verhältnisse zu sich selbst, zu der Welt und zur Gottheit, zum an und für sich seienden Geiste bestimmt oder verwirklicht.

Die an sich freie Seele ist mithin nur zu dem Zweck Einheit oder Princip des Leibes, um durch ihre theoretische und praktische Selbstbestimmung Princip des Geistes zu werden. Sie ist das Ich selbst, welches sich, durch das seinem Wesen entsprechende Verhältniß zu der Welt und zu der Gottheit, zu dem seine Idee wissenden und verwirklichenden Geiste, zu bestimmen hat. Daher wird jedes menschliche Individuum als eine Seele oder als ein selbstbewußtes Subject betrachtet, welches sich zum Geiste oder zum geistigen Menschen zu entwickeln und zu bilden hat. Der an und für sich seiende Geist aber ist, als entwickelte und gebildete Seele, der *innere Mensch* selbst. Die Seele ist an sich nur subjectives und mithin einseitiges unreales Princip, welches sich erst im Verhältniß zum Körper oder durch Vermittlung desselben entwickelt oder realisirt. Der Geist aber ist an und für sich seiende Einheit seiner Subjectivität und seiner *innern* Realisirung oder seiner ideellen Objectivirung. Durch diese innere Vollendung oder Totalität wird er ebensosehr seiner selbst oder seines inneren Lebens mächtig, wie er durch dieselbe von dem Körper, als seiner äußern Objectivität unabhängig wird, und in dieser Selbstmacht und Unabhängigkeit von der äußern Natur besteht seine Naturfreiheit. —

Um nun die Idee der Naturfreiheit des Geistes als Resultat seiner Selbstbestimmung und Entwicklung im wissenschaftlichen Fortschritte zu begreifen, bestimmen wir die besondern

daß die Begierden, z. B. des Essens und Trinkens, durch die Organe des Bauches vermittelt werden. Daher sind schon im Sprachgebrauche, diesem Ausdrucke des allgemeinen Bewußtseins gemäß, — die Worte: Kopf, Herz und Bauch Correlata für Geistigkeit, Gemüthlichkeit und Sinnlichkeit.

Formen seines Verhältnisses zum Leibe. Die erste dieser Formen ist seine unmittelbare oder wesentliche Einheit mit seinem Leibe: die Existenz des in das leibliche Leben entäußerten Geistes. Die zweite Form ist seine subjective Befreiung zu sich selbst, in welcher er, als in sich gekehrtes, selbstbewußtes Princip oder als an sich freie Seele, sich von seinem leiblichen Sein unterscheidet und dasselbe zum Organ oder zum Verwirklichungsmittel seiner freien Selbstbestimmung und Entwicklung, oder seiner innern Verwirklichung bildet: der sich selbst befreiende Geist. Die dritte Form ist diejenige, in welcher der gebildete und entwickelte Geist sich als Einheit seiner Subjectivität und seiner innern, durch seine Selbstentwicklung organisirten Objectivität (und mithin seiner ideellen oder geistigen Natur), erfaßt, und, als dieses in sich gekehrte und geschlossene Ganze, von seinem Körper unabhängige, seiner selbst mächtige Persönlichkeit ist: der zu sich selbst befreite Geist.

§. 1.

In seiner unmittelbaren Existenz ist der Geist in das leibliche Leben entäußert, daher er in dieser unmittelbaren Einheit (nicht Identität) mit demselben Naturgeist oder sinnliche Seele ist.

Die Rückkehr oder Vertiefung der Seele in sich selbst, wodurch sie sich als freies Ich erfaßt, ist der Schluß ihrer subjectiven Entwicklung, indem sie sich von ihrer selbstbewußten Existenz nur als empfindendes und wahrnehmendes Subject und mithin nur als sinnliche Seele bestimmt. Was ist nun aber die Seele vor ihrem Empfinden und Wahrnehmen? Sie ist in ihrem unmittelbaren, anfänglichen Wirken das den Körper bewußtlos organisirende Princip, da die organisirende Thätigkeit die Voraussetzung der empfindenden ist, und nur der Körper wesentliches Organ der Seele sein kann, den sie sich selbst organisirt hat. Sofern die Selbstempfindung und Selbstbewegung, welche das Princip des *subjectiven* (animalen) Lebens ist, die Voraussetzung des Selbstbewußtseins, und die Selbst*entwicklung*,

welche das Princip des individuellen (vegetativen) Lebens ist, als organisirende Thätigkeit, die Voraussetzung der Selbstempfindung und Selbstbewegung ist, so durchläuft die Seele des Geistes jene Bildungsstufen des organischen und seelischen Lebens in der durch ihr eigenthümliches Wesen bestimmten Weise, um sich zum selbstbewußten Subjecte zu bestimmen oder zu bilden. Ist sie auf jener ersten Bildungsstufe an sich plastisch d. h. bildnerisch wirkender Wille, so daß sie, wie die Naturforscher sagen, als Bildungstrieb wirkt, so ist sie auf der Stufe des Insichseins sinnliche Seele oder natürlicher Wille, und erst auf der Stufe des Fürsichseins, auf welcher sie ihr inneres Wesen erfaßt, erkennt sie sich als selbstbewußten (geistigen) Willen oder als freies Ich *).

Obwohl die Seele an sich nicht mit Bewußtsein wirkt, so organisirt sie den Körper doch mit innerer Gesetzmäßigkeit oder Zweckmäßigkeit zum Organe ihrer bewußten Selbstbestimmung. Diese bewußtlos zweckmäßige Thätigkeit der den Körper organisirenden Seele oder des plastisch wirkenden Willens ist mit der innern Zweckmäßigkeit zu vergleichen, mit welcher das Princip des pflanzlichen Lebens (der von den Naturforschern sogenannte Bildungstrieb) auf eine der künstlerischen Thätigkeit analoge Weise wirkt. Wäre die Seele schöpferisches Princip, so würde sie ihren Leib nicht bilden oder organisiren, sondern sie würde ihn als Prius desselben hervorbringen. Sie ist aber so wenig

---

*) Schon Aristoteles unterschied zwar im allgemeinen eine vegetative (plastische), eine empfindende (sinnliche), und eine vernünftige (denkende und wollende) Seele; aber er betrachtete das vegetative, empfindende und vernünftige Verhalten (τὸ θρεπτικὸν, τὸ αἰσθητικὸν, τὸ λογιστικὸν) nur als verschiedene Entwicklungsstufen oder verschiedene Erweisungen oder Thätigkeiten Einer und derselben menschlichen Seele. Er schrieb mithin dem Menschen keine drei Seelen zu, sondern er begriff die Einheit des organisirenden oder belebenden, des empfindenden und des vernünftigen Princips im Menschen

seine Voraussetzung, daß sie nur in der Einheit mit ihm entsteht und sich bestimmt *).

Der Leib aber wird nur durch die organisirende Thätigkeit der Seele zum entwickelten Organ derselben, so daß seine ganze Organisation auf die Seele, die in ihrem bewußtlosen Wirken das bildende und erhaltende Princip, in ihrer bewußten Selbstbestimmung der Zweck desselben ist, zurückweist.

Durch die ideelle, bewußte Wirksamkeit der Seele im Empfinden und Vorstellen wird ihre reelle, organisirende Wirksamkeit vermindert und aufgehoben, so sehr, daß sie den organisirten Leib durch ihre fortdauernde bewußtlose Einwirkung nur noch belebt und mithin seine Verrichtungen erregt. Sofern der Leib seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern vielmehr die Bestimmung hat, allseitiges Verwirklichungsmittel der Seele, deren äußere Organisation er ist, zu sein, so erhellt, daß alle organischen Verrichtungen die Seelenthätigkeit vermitteln, wenngleich die vegetativen Verrichtungen der Verdauung, des Kreislaufs und der Ernährung in einem indirectern Verhältnisse zu derselben stehen, als die Verrichtungen des Hirns und des Nervensystems.

Ist die Seele Princip und Zweck des Leibes, so vermittelt sie sich ihre innere Entwicklung nicht nur durch das sensible System, sondern durch die Verrichtungen aller Systeme. Und wirklich überzeugt uns unser Selbstbewußtsein, daß unsre Seele oder unser Ich, nicht nur durch die Sinnorgane und das Hirn empfindet, wahrnimmt und denkt, sondern daß selbst die Verrichtungen der Verdauung, des Kreislaufes, des Athmens und der Assimilation die Seelenthätigkeit bedingen. Wie es einerseits aus dem Wesen der Seele, als übersinnlichen, ideellen Princips, folgt, daß sie in ihrer Wirksamkeit nicht auf gewisse Orte des

---

*) Daher ist anfängliche Existenz des Menschen, als psychisch organischen Wesens, die unmittelbare Einheit eines subjectiven, sich bestimmenden oder wirkenden Princips und eines objectiven, bestimmbaren Seins.

Leibes beschränkt ist und mithin nicht räumlich wirkt, sondern vielmehr, wie Hegel §. 403 der Encyclop. bemerkt, „allgegenwärtige" und (da sie nur in ihrem Wirken wirklich ist) allwirksame „Einheit des Leibes" sei, so folgt es aus dem Begriff des Leibes, daß er allseitiges Verwirklichungsmittel der Seele sei, wenngleich seine verschiedenen Systeme und Organe verschiedene Sphären und Formen des Seelenlebens in verschiedener Weise vermitteln oder bedingen. Die sinnliche Selbstbestimmung der an sich freien Seele, in welcher sie als Subject des Leibes nur Princip desselben ist, und sich nur empfindend, wahrnehmend und begehrend verhält, ist eine ihrem Wesen unangemessene Weise ihrer Existenz, indem sie in derselben in ihr leibliches Dasein entäußert ist.

Die Unangemessenheit oder der Widerspruch der sinnlichen Seele oder des Naturgeistes zu seinem innern Wesen kommt in den Perioden seiner anfänglichen unmittelbaren Entwicklung, und mithin in der Zeit des Jugendalters des Individuums oder der Menschheit am wenigsten zum Bewußtsein. Daher sehen wir die Kinder in der ersten Periode ihrer physischen Entwicklung noch so sehr in dem sinnlichen Bewußtsein befangen, daß sie sich ihrer selbst oder ihrer Seele noch nicht bewußt sind.

Die Thiere, welche, als relative einseitige Entwicklungspunkte der Idee des natürlichen Lebens, nur die Besonderheit ihrer Art individualisiren, bleiben in einem unmittelbaren sinnlich erregten Selbstgefühl und in einem particulären, dem engen Kreise ihrer Bedürfnisse entsprechenden Bewußtsein der Außenwelt befangen.

Ihre Seele, d. h. ihre Subjectivität, welche nur Einheit ihres Leibes ist, ist unfreies Princip ihres sinnlichen Vorstellens und Begehrens, so daß sie sich nur nach ihrer besondern Natur zu äußern vermögen. Um der Endlichkeit oder Beschränktheit ihrer Natur willen sind sie unfähig, sich über ihre momentanen sinnlichen Zustände zu erheben und sich von denselben zu befreien.

Dagegen hat das Vernunftwesen durch seine innere Uni-

versalität oder Unendlichkeit die Fähigkeit, sich in sich zu vertiefen und sich als allgemeines Subject seiner einzelnen Bestimmungen zu erfassen. Als dieses in sich reflectirte, seiner selbst bewußte Subject, ist das Ich freies, seiner selbst mächtiges (sui compos) Princip seines Wollens und Wissens. Durch diese Rückkehr in sich selbst wird sich die menschliche Seele *) ihrer Aufgabe bewußt, ihr innerlich unendliches allgemeines Wesen zu dem seine Idee erkennenden und verwirklichenden Geiste zu bestimmen und den Leib zum bloßen Organ, d. h. Verwirklichungsmittel ihrer innern Selbstbestimmung und Entwicklung herabzusetzen.

Anmerkung. Es war mir höchst merkwürdig, in Uebereinstimmung mit der entwickelten Theorie, Herrn Professor Dr. Joh. Müller auf folgende Weise in seiner gehaltvollen Physiologie I. Bd. 2te Aufl. S. 23—25 sich erklären zu sehen: „Die Harmonie der zum Ganzen nothwendigen Glieder besteht nicht ohne den Einfluß einer Kraft, die auch durch das Ganze hindurch wirkt und nicht von einzelnen Theilen abhängt, und diese Kraft besteht früher, als die harmonischen Glieder des Ganzen vorhanden sind, die bei der Entwicklung des Embryo von der Kraft des Keims" (der ursprünglichen Leiblichkeit, als unentwickelten oder, wie Müller treffend sagt, potenziellen Ganzen) „erst gebildet werden." (Diese Kraft ist mithin, als wirkende Ursache, das organisirende

*) Im ersten Jugendalter des Individuums und der Menschheit ist die Seele noch unmittelbar mit dem Leibe eins und in ihn entäußert, so daß sie sich noch nicht in ihr Wesen vertieft, um sich, als an sich allgemeines Subject, von ihren einzelnen Bestimmungen oder Thätigkeiten zu unterscheiden, und sich der Aufgabe ihrer geistigen Entwicklung und Bildung bewußt zu werden. Daher reden die Kinder Anfangs in der dritten Person von sich, und der kindliche Homer erklärt in den ersten Versen der Ilias nicht die Seelen, sondern die Leiber der (von Achill getödteten) Heroen für sie selbst.

Princip des Leibes.) Nachdem nun Müller die Thatsachen bezeichnet hat, aus welchen erhellt, daß die Leiblichkeit, als Keim, nur potenzielles organisches Ganzes ist, fährt er fort: Hätte Ernst Stahl diese Thatsachen gekannt, so würde er noch mehr in seiner berufenen Ansicht bestätigt worden sein, daß die Seele selbst das primum movens der Organisation, daß sie selbst der letzte einzige Grund der organischen Thätigkeit sei, und daß sie ihren Körper nach den Gesetzen ihrer Wirksamkeit baue und erhalte. Ohne Stahls nähere Ansicht zu theilen, muß man allerdings zu der Ueberzeugung fortgehen, daß die Seele in ihrem bewußtlosen Wirken das organisirende und belebende Princip des Leibes sei, wenn man sie nicht als präexistirendes Subject voraussetzen will, welches zu dem Leibe hinzukomme, eine schon von Aristoteles als zufällig bezeichnete Vorstellung, welche die wesentliche Einheit des Menschen als psychisch-organischen Wesens verkennt. Wird nämlich die Seele nicht als das an sich nur bestimmungsfähige Subject betrachtet, welches sich in seinem anfänglichen unmittelbaren Wirken durch die Bildung des Leibes seine äußere Organisation bestimmt, um durch Vermittlung derselben sich selbst zu erfassen oder seiner selbst bewußt zu werden, so wird sie nicht nur an sich (und also vor ihrer Selbstbestimmung) als entwickeltes und gebildetes Subject vorgestellt, sondern auch der Leib als ein durch ein eigenthümliches selbstständiges Princip, etwa eine sogenannte Lebenskraft, gebildeter und belebter Körper vorausgesetzt. Dann ist aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine nur äußerliche, und man sieht nicht ein, daß sich die Seele durch die Vermittlung des Leibes selbst bestimme, und daß dieser die der Selbstbestimmung der Seele entsprechende Organisation und mithin ihr wesentliches Organ sein könne. Wird aber der Leib als die durch die unmittelbare bewußtlose Wirksamkeit der Seele selbst gebildete äußere Organisation erkannt, durch welche sie

sich die Entwicklung ihres innern Lebens oder ihre ideelle Organisirung vermittelt, so fällt der Vorwurf hinweg, der Leib, der als Organ der Seele vorgestellt werde, habe, wie z. B. Richter S. 70 der erwähnten Schrift bemerkt, ein selbstständiges Bestehen, und stehe daher in keinem nothwendigen, sondern in einem zufälligen Verhältnisse zu derselben. Als ihr Verwirklichungsmittel, — dies ist der Begriff des Leibes, als Organs der Seele, — kann er gar nicht anders, denn als ein ihr wesentlicher Leib gedacht werden, durch dessen Organe und Verrichtungen sie sich nur deshalb die Verwirklichung ihrer ideellsten Gefühle, Gedanken und Entschlüsse vermittelt, weil er ihrem Wesen verwandtes Leben, weil er ihre eigene äußere Organisation ist. — Die Identität des plastischen, die Organisation des Körpers bildenden, und des selbstbewußten in sich gekehrten Princips haben beinahe alle speculativen Philosophen eingesehen, weil man ohne diese Einsicht in eine dualistische, äußerliche Ansicht verfällt. So sagt z. B. Hegel in den Beweisen für das Dasein Gottes S. 456 und 460: Das Lebendige entwickelt sich aus dem Keime, und die Entwicklung ist das Thun der Glieder, die Seele ist die Einheit, welche dies (diese organische Entwicklung) hervorbringt. Sie hat einen Körper an ihr selbst, mit diesem macht sie erst ein Ganzes, Wirkliches aus, die Organe sind die Mittel des Lebens (als Zweckes) und dieselben Mittel, die Organe, sind auch das, in dem sich das Leben vollbringt, erhält; sie sind auch Material.

§. 2.

Die in sich gekehrte oder in ihr inneres Wesen vertiefte Seele wird sich der Bestimmung bewußt, sich, durch ihr selbstthätiges Verhalten zu ihrem Körper, zu dem an und für sich seienden in sich geschlossenen Geist zu bestimmen und zu entwickeln.

Da die menschliche Seele an sich freies Wesen ist, so ist

sie schon im Empfinden und Wahrnehmen nicht nur Subject des Leibes, so daß sie ihre Bestimmungsfähigkeit in den Sinnenorganen realisirte. Dies kann nur von der unfreien Seele der Naturwesen behauptet werden, welche, weil sie sich in den Organen des Leibes realisirt, sich nicht zu sich selbst zu befreien, sich mithin ihrer selbst nicht bewußt zu werden und sich nicht frei aus sich selbst zu bestimmen vermag. Die menschliche Seele aber erweist ihre innere Freiheit, durch welche sie Subject oder Princip des Geistes wird, dadurch, daß sie sich durch die organischen Verrichtungen ihre innere Selbstbestimmung und Entwicklung vermittelt. Sie verhält sich mithin nur zu dem Zwecke empfänglich gegen die Außenwelt, um die im Verhältniß zu derselben erhaltenen Affectionen oder Bestimmungen der Sinnenorgane, z. B. die sogenannten Gesichtseindrücke, zu verinnerlichen, oder zu Bestimmtheiten ihres eigenen Wesens zu erheben. Dieses selbstthätige Verhalten der Seele zum Körper, in welchem sie sich durch seine Organe nur bestimmen läßt, um sich selbst zu bestimmen, ist im Entschlusse, zu vernehmen oder wahrzunehmen, und die erhaltenen Eindrücke zu verinnerlichen, d. h. zu merken oder zu behalten, sogar ein willkührliches und bewußtes. Indem sich die Seele durch die Verinnerlichung oder Subjectivirung der Sinneseindrücke selbst bestimmt und entwickelt, wird sie freies Subject derselben, so daß sie dieselben willkührlich, entweder als vergangene, d. h. mögliche, aufbewahren, oder sie aus ihrem Innern wieder vergegenwärtigen oder verwirklichen, d. h. sich derselben erinnern kann. Aber, ob sie (die Sinneneindrücke) gleich Momente der innern Entwicklung oder Organisation der Seele geworden sind, so ist ihr Verhältniß zu dem Körper (als ihrer äußern Organisation, durch d. h. vermittelst welcher sie sich selbst entwickelt) dennoch ein so inniges, daß die Wiedererweckung oder Verwirklichung, und mithin die innere Vergegenwärtigung der vergangenen aufbewahrten Wahrnehmungen oder Vorstellungen durch die Wiederholung der Gehirnthätigkeit bedingt ist, durch welche sie ursprünglich vermittelt wurden. Daher wird nach gewissen Verletzungen und Krank-

heiten des Hirns die Erinnerungsfähigkeit vermindert oder gestört. Daß aber die an sich freie Seele andrerseits die aus ihrem innern Wesen entsprungenen Gedanken, Gefühle und Entschlüsse verleiblicht oder zu organischen Bestimmungen oder Thätigkeiten macht, dies folgt gleichfalls aus ihrer eigenen Einheit (nicht Identität) mit dem Leibe, als ihrem Organe oder Verwirklichungsmittel. Da sie an sich unverwirklichtes Subject ist, und da ihr Leib ihre äußere Objectivität oder Organisation ist, so muß sie sich ihre innere Verwirklichung oder ihr Verhältniß zu sich selbst durch ihr Verhältniß zu dem Körper und seinen Organen vermitteln. Daher kommt es, daß die aus der freien Seele entsprungenen Gedanken so lange von ihr nicht bestimmt ausgedrückt werden können, als die entsprechende Gehirnthätigkeit nicht vollzogen werden kann. Sie vermittelt sich aber den Ausdruck ihrer Gedanken durch die Gehirnthätigkeit, um dieselben in ihre Innerlichkeit zurückzunehmen und sie als diese ideellen Bestimmtheiten aufzubewahren. Durch diese Zurücknahme in die Innerlichkeit der Seele werden die G e d a n k e n zu Momenten ihrer innern Organisation und mithin zu Bestimmungen ihrer innern Welt, deren freies Subject sie ist. Eben so kann die Seele ihre G e f ü h l e oder A f f e c t e so lange nicht realisiren, als sie nicht durch die entsprechenden Brustorgane verleiblicht werden. Daß sie dieselben aber nur d u r c h, d. h. vermittelst dieser Organe, realisire, und daß sie sich sonach auch in ihrer Gemüthsthätigkeit durch Vermittlung des Körpers selbst bestimme oder entwickle, d. h. organisire, dies folgt gleichfalls aus ihrer innern Freiheit, vermöge welcher sie über dieselben Meister ist und sie mithin überwinden oder verwirklichen und zu Momenten des ideellen Ganzen bestimmen kann, welches das mit seiner Idee übereinstimmende innere Leben bildet. Sonach erweist die an sich freie Seele ihre Unabhängigkeit von dem Körper und ihre Selbstmacht über ihr inneres Leben zunächst darin, daß sie, als in sich gekehrtes oder vertieftes Subject ihrer Selbstbestimmung, über den einzelnen Momenten ihres innern Lebens steht, und mithin die Fähigkeit hat, sie entweder

zu überwinden oder zu verwirklichen, und durch fortgesetzte Selbstbildung zu dem harmonischen Ganzen zu verweben, in welcher sie den Gehalt des religiös sittlichen Geistes bilden. Noch entschiedener beweist das selbstbewußte Subject seine innere Freiheit durch die Fähigkeit zu höheren d. h. seiner Idee entsprechenderen Formen oder Stufen seines Daseins und Wirkens überzugehen, indem es sich nicht aus der Erinnerung, sondern aus überzeitlichen ewigen Gefühlen und Gedanken selbst durch Ueberwindung seines früheren Zustandes zu einer neuen Gesammthätigkeit entschließt. Das Resultat der Selbstentwicklung und Bildung der Seele ist mithin ihre Befreiung zu dem in sich gekehrten und geschlossenen Geiste, welcher sich als die sich selbst bestimmende und wissende Einheit seines innern Lebens bewährt.

Anmerkung I. Es war mir sehr interessant, aus der Psychologie und Physiologie von Carus zu ersehen, daß er gleichfalls, aber auf anderm Wege, zu der uralten Theorie von einem spirituellen oder ideellen Organismus, den er auch den ätherischen Leib nennt, zurückkehrt, welchen sich die Seele durch die Verinnerlichung der Außenwelt als ihre Innenwelt bilde. Dieser spirituelle Organismus, sagt er Physiologie I. Bd. S. 357, dessen Wachsthum wir im Kinde gewahren, er ist es, der je weiter der innere Mensch sich entwickelt, zu immer gebildeterer Gliederung gelangt (als Charakter, als Person) und von welchem wir dann in uns selbst, so wie (nach seinen äußern Zeichen) in andern erkennen *), daß er, als eigenthümlich organische und bis auf einen

*) Allerdings unterscheidet Jedermann den innern Menschen, der sich durch den äußern offenbart oder äußert, von dem letztern so sehr, daß kein Unbefangener den moralischen Menschen mit dem physischen identificirt, sondern sich vielmehr von jenem, den er als eigenthümlichen Charakter fühlend oder denkend erkennt, eine eben so bestimmte, wiewohl andere Vorstellung bildet, als von diesem, den er sinnlich wahrnimmt.

gewissen Grad unabhängige Sphäre, bereits im lebenden reifen Menschen anzusehen sei, und demnach gar wohl auch selbstständig hervorzutreten vermöge. In welcher bestimmten Form und in welchen besondern Modificationen dies nun übrigens geschehen werde, davon kann nur die innere Erfahrung dessen, der diese Metamorphose erfährt, Kunde geben, und so ist es sehr merkwürdig, daß diese Metamorphose (also dieses durch den Tod selbstständige Hervortreten des innern Menschen) unter den verschiedensten Völkern, von den beschränktesten, wie von den geistvollsten Menschen, unter den mannigfaltigsten Mythen, Traditionen, Hypothesen, Glaubensartikeln u. s. w., von indischer Seelenwanderung, bis zu Humphry Davy's letzten Tagen eines Naturforschers (a. d. Engl. von Martius, Nürnberg 1833) eingekleidet, immer aber als etwas wahrhaft Seiendes und Nothwendiges, bald dunkel, bald klar behauptet worden ist.

Anmerkung II. Um das selbstthätige Verhältniß der Seele zu ihrem Körper, durch welches sie sich zum Geiste objectivirt, zu begreifen, sagt der Verfasser im psychologischen Theil seiner Metaphysik (S. 242), beleuchten wir Hegels Ansicht von diesem Verhalten. Wenn er es gleich nur im Abschnitte von der empfindenden Seele behauptet, so sagt er doch Encycl. (S. 410): „Die Verleiblichung der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten führe sich, nach dem besondern Inhalte der geistigen Bestimmung, in einem besondern System oder Organe des Leibes aus. Wie ferner eine zuerst leibliche Bestimmung dadurch, daß sie im Fürsichsein der Seele innerlich gemacht werde, empfunden werde, so werde umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichsein, das ist, wie es weiter in sich vertieft Ich des Bewußtseins und freier Geist ist, Angehörige, um empfunden zu werden, verleiblicht". Hegel denkt bei dieser Erklärung insbesondere an Affecte. Wenn er aber (S. 412) unter anderm sagt, es wäre der Zusammenhang zu begreifen, wie

Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe, dem Centrum des sensibeln Systems, empfunden wird, und (S. 430) von einer Verleiblichung der Vorstellungs- und Willensbestimmtheiten spricht, so sind unter diesen im Geiste entsprungenen Bestimmungen wesentlich **Gedanken** zu verstehen, welche nicht sowohl, um empfunden, als vielmehr um ausgedrückt oder innerlich gesprochen zu werden (das deutliche Denken ist ein inneres Sprechen), verleiblicht, oder durch die Vorgänge des Hirns vermittelt werden.

Wie die Seele mithin im Empfinden und Wahrnehmen objective Bestimmungen der Sinne subjectivirt, oder zu Bestimmtheiten ihrer subjectiven Entwicklung erhebt, so vermittelt sie sich andrerseits die ideelle Verwirklichung ihrer subjectiven Bestimmungen, z. B. ihrer Gefühle und Gedanken durch die entsprechenden organischen Verrichtungen, oder sie objectivirt sie, um sie in ihre Subjectivität zurückzunehmen, und sie mithin als ideelle Bestimmungen aufzubewahren. Die Seele bezieht sich mithin in den Thätigkeiten des Empfindens, Wahrnehmens, Fühlens, Wissens und Wollens nur zu dem Zweck auf den Körper und seine Organe, z. B. die Sinne, das Herz und das Hirn, um sich ihre innere Entwicklung und Bildung zu vermitteln. Daraus läßt es sich erklären, daß sie zwar ihres Leibes zu ihrer innern Selbstverwirklichung bedarf, daß sie aber, je weiter sie in ihrer Selbstentwicklung, oder in der Organisirung ihres innern Lebens fortgeschritten ist, desto freier von ihrer äußern Organisation wird.

Anmerkung III. Von der sinnlichen Seele des Thiers, welche nur Einheit oder Subject des Leibes ist, und sich nur in seinen Organen verwirklicht, gilt, was die Naturalisten, z. B. Spinoza von der menschlichen Seele sagen, daß ihre Entschließungen nichts als ihre Triebe sind, und deshalb nach der Disposition des Leibes verschieden sind. Denn da sie sich in dem Leibe entwickelt oder realisirt, so ist sie nicht freies, an und für sich seiendes Subject

innerer ideeller Bestimmungen, sondern sie ist dem nothwendigen, natürlichen Verlaufe ihrer sinnlichen Zustände, Vorstellungen und Begierden hingegeben.

Geht man aber zu der Einsicht fort, daß der an sich freie Wille des Menschen, wie Hegel (§. 14 S. 50 der Rechtsphilosophie) sich ausdrückt, als in sich reflectirtes und bei sich selbst seiendes unendliches Ich, über dem einzelnen Inhalte der unterschiedenen Triebe steht, und daher die Möglichkeit ist, sich zu diesem oder jenem Thun zu bestimmen, oder zu wählen, so läßt sich diese Wahlfreiheit auf keine andre Weise, als durch den Gedanken erklären, daß die Seele sich ihr inneres Leben, dessen freies Subject sie ist, durch ihre Beziehung zum Leibe nur vermittelt. Die Wahlfreiheit ist mithin ein entscheidender Beweis von der Uebersinnlichkeit und Selbstständigkeit des — eben so sehr seines innern Lebens, — des ideellen Systems seiner Gefühle, Gedanken und Willensbestimmungen, — wie seines Leibes, als seiner äußern Organisation, mächtigen Geistes. In noch höherm Sinne erweist sich die Selbstmacht und Selbstständigkeit der Seele, und mithin ihre wesentliche Unabhängigkeit von dem Körper, durch ihre sogenannte transscendentale Freiheit, vermöge welcher sie sich mitten im Verlaufe ihrer Entwicklung aus der innern Tiefe oder Macht (*δύναμις*, potentia) ihres Wesens zu neuen Stufen oder Formen ihrer Gesammtthätigkeit erhebt: eine Erhebung, die durch ihr vorhergehendes Leben nur vermittelt, nicht aber verursacht ist. Schon die Wahlfreiheit überhaupt (welche der sinnlichen Seele des Thiers nicht zukommt), noch mehr aber jene transscendentale Freiheit der Seele, beweist ihre wesentliche Unabhängigkeit vom Körper um so schlagender, da sie sich in dem erfolgreichen Entschlusse aus ihrem geistigen Wesen durch eine Gesetzmäßigkeit bestimmt, welche dem Gesetze oder der Disposition des dem Willen des Geistes widerstrebenden Leibes entgegengesetzt, und durch Ueberwindung derselben vermittelt ist.

§. 3.

Die gebildete und entwickelte Seele wird, als an und für sich seiendes Subject ihrer ideellen Organisation, oder ihres innern Lebens, von dem Körper, durch den sie sich selbst entwickelt hat, unabhängiger, seiner selbst mächtiger und sein Wesen wissender Geist.

Da der Zweck der Selbstbestimmung und Entwicklung der Seele ihre Befreiung zum an und für sich seienden, in sich gekehrten und geschlossenen Geiste ist, und da der Körper, durch den sie sich ihre Selbstentwicklung vermittelt, seiner Auflösung um so näher kommt, je mehr sich der belebende Geist von ihm zurückzieht und in sich zurückkehrt, so ist der natürliche Tod eben so sehr die Scheidung des zu sich selbst befreiten Geistes von dem Körper, wie er das Vergehen des letztern ist. Obwohl die Selbstentwicklung der Seele durch ihr Verhältniß zum Körper, als ihrem Organ, vermittelt ist, so wird sie von diesem äußern Organ doch um so freier, je näher sie, als entwickelter und gebildeter Geist, dem Ziele oder Schlusse ihrer zeitlichen Selbstverwirklichung kommt. Der Zweck der zeitlichen Entwicklung und Bildung des Vernunftwesens ist die durch sein eigenthümliches Wesen und durch sein bestimmtes Verhältniß zur Außenwelt begründete Verwirklichung seiner Idee. Nach diesem Principe — dem eigenthümlichen Wesen — und nach diesem Zwecke — der individuellen Idee, — unterscheidet sich das Zeitleben in zwei Perioden, von denen die erste der Bildung und Entwicklung der Seele zur Universalität des Geistes, und mithin ihrer allseitigen Aeußerung, die zweite derjenigen Thätigkeit gewidmet ist, wodurch der im Verhältniß zur Außenwelt entwickelte und gebildete Geist in sich zurückkehrt, oder sich in sein Wesen vertieft, um sich seine ideelle Einheit mit sich zu vermitteln. Ob es nun gleich aus der Idee des Geistes folgt, daß er in keiner dieser Perioden nur nach Einer Seite oder Richtung thätig ist, so ist doch in seiner ersten

Periode die Richtung nach Außen, in seiner zweiten die Richtung nach Innen vorherrschend. Diesen entgegengesetzten Richtungen oder Perioden des Geistes entspricht, in Beziehung auf sein äußeres Organ oder den Leib, eine Periode des Wachsthums, welche im allgemeinen Sinne weit über die Zeit des Jünglingsalters hinausreicht, und eine Periode der sogenannten Involution, in welcher die dem äußern Leben entsprechenden Organe, z. B. die Muskeln und selbst die Sinne abnehmen, während die dem innern Geistes- und Gemüthsleben gewidmete Organisation des Hirns und des Brustnervensystems an Intensität zunimmt. Diese, von einigen Physiologen, z. B. Burdach, sogenannte Involution des Leibes, ist als seine Verinnerlichung und Veredlung zu verstehen, welche der Concentration des Geistes- und Gemüthslebens, das sie bedingt, entspricht. Es widerspricht der gesetzmäßigen Entwicklung und Bildung des Menschen, daß er im Alter geistig abnehme, da vielmehr das seiner Idee entsprechende Greisenalter, die innerste und höchste Vollendung des Menschen, und mithin den Abschluß seiner zeitlichen Entwicklung zu erreichen bestimmt ist. Hat das Jugendalter die Bestimmung, die allseitige, der Idee des Geistes entsprechende und mithin sittliche Aeußerung des menschlichen Lebens darzustellen, so hat dagegen das Greisenalter den Zweck möglichster Concentration des Geistes in sich selbst. Daher darf es nicht als eine Verminderung der Geistigkeit betrachtet werden, wenn, mit den leiblichen Sinnen, der geistige Sinn für die Gegenwart und das Gedächtniß für die nähere Vergangenheit abnimmt. Ja sogar die Verminderung der Gluth und Fülle der Phantasie, so wie der reflectirenden Verstandesthätigkeit, ist als Vergeistigung und Läuterung zu betrachten, indem die im Greisenalter herrschende Tiefe und Klarheit der die Wahrheit innewerdenden und wissenden Vernunft in der seelen- und geistvollsten Erinnerung der eigenen und fremder Lebensschicksale, in der Erwägung der Entwicklungsgeschichte der Menschheit oder ganzer Völker, und in der Aussicht in die Ewigkeit, diese Vollendung und Wahrheit der Zeit, und vor allem in der religiösen

Erleuchtung und Heiligung des Geistes und Gemüths sich offenbart. Wenn gleich nur wenige Menschen diesen Abschluß ihres innern Wesens erreichen, so beweist doch das Beispiel derer, welche, am Schlusse ihres zeitlichen Lebens, das ewige Leben im Glauben und Erkennen, in der Liebe und in der Hoffnung anticipirten, indem ihr innerer Mensch mit dem Abnehmen des äußern zunahm, daß sie nicht dem Tode, sondern der geistigen Existenz entgegengingen, welche der Verwirklichung und Vollendung des im Zeitleben nur vorbereiteten und angefangenen ewigen Lebens gewidmet ist.

Nachdem aber der Leib selbst seine letzte und höchste Verrichtung, wodurch er die letzte Vollendung des Geistes vermittelt, geleistet hat, geht dieser zur Scheidung von demselben über, um freies Subject seines innern Lebens zu werden. Ist der an und für sich seiende Geist in sich reflectirte Einheit seiner selbst, d. h. seiner Subjectivität und seiner innern Objectivität, d. h. seiner geistigen Natur, so ist er nicht mehr unverwirklichtes Princip, sondern er ist, als an und für sich seiendes Ganzes, der innere Mensch selbst. Entwickelt und vollendet sich der innere Mensch mit dem Abnehmen des äußern, so ist der Tod des Erstern seine absolute Befreiung zu sich selbst, während der Tod des Letztern, als seine Entgeistung, seine Auflösung ist.

Die Naturfreiheit des Geistes erweist sich mithin ebensosehr durch die Macht über sein inneres Leben, wie durch seine Unabhängigkeit von dem äußern Körper, dessen Tod er als an und für sich seiendes Ganzes überlebt. In dem Begriffe der Naturfreiheit des Geistes ist der Begriff seiner Integrität enthalten.

Der Geist ist durch seine Naturfreiheit an und für sich seiendes Ganzes. Diese subjective Totalität oder diese seine Einheit mit sich selbst erweist sich als seine Integrität oder Unversehrbarkeit, während die unfreie sinnliche Seele (des Thiers), die nur Einheit oder Innerlichkeit des Leibes, und mithin ideeller Factor des Leibes ist, mit dem Tode des letztern untergeht. Die Naturfreiheit, die der an und für sich seiende Geist durch

seine Unabhängigkeit von seinem Leibe, und durch seine absolute Macht über seine innere, nur in seinem Wollen wirkliche und mithin ideelle (geistige) Natur bewährt, erweist sich auch als Freiheit von dem Naturganzen.

Die Naturwesen, welche nur besondre Stufen oder Formen der Natur individualisiren, sind nur unangemessene oder selbst widersprechende Entwicklungspunkte der Idee des Lebens, welche sich, um der Endlichkeit und Negativität ihres Princips willen ebensosehr selbst negiren, wie sie durch die allgemeine Fortentwicklung der Natur, als übergehende Momente derselben negirt werden. Der an und für sich seiende Geist aber, welcher durch seine subjective Organisation die Idee des Universums in ihrer relativen Einheit und Totalität individualisirt, ist durch die Wahrheit und Idealität seiner naturfreien Existenz der materiellen Welt enthoben, mit der er durch seinen materiellen Leib in Beziehung stand. Als Vermittlungspunkt einer ideellen Welt existirt er raumfrei, indem er, als selbstbewußter Einheitspunkt derselben, eines allseitigen Verhältnisses zu derselben fähig ist.

Obwohl seine relative Raumfreiheit nicht mit der absoluten Raumfreiheit, d. h. mit der Allgegenwart und Allwirksamkeit des die Welt erkennenden und schaffenden Urgeistes (Deus praesentissimus) zu vergleichen ist, so ist sie doch die nothwendige Folge seiner unendlichen (subjectiven) Bestimmungsfähigkeit und seiner unendlichen (objectiven) Universalität, von denen sich jene in seinem Verhältnisse zu sich selbst durch seine unendliche, d. h. ewige Selbstbestimmung, diese in seinem Verhältnisse zur Welt durch seine allseitige Entwicklung oder Bildung und Vollendung, sich realisirt. Jene hat der psychologische, diese der moralische Beweis zu erweisen.

Zur Deutung des Mittelalters, sowie seines Grundverhältnisses zum Alterthume und zur neueren Zeit.

Von

Professor Dr. J. M. Leupoldt.

Es ist nichts gewöhnlicher, als das Mittelalter, als eine nächtliche Zeit characterisirt zu finden. Zwar ist heutzutage, wenn man sich der Geschichte des Mittelalters, von der des Alterthums aus, nähert, in der Regel nicht mehr in so ganz trostloser Weise, wie vordem, die Rede von einbrechender Finsterniß und tiefer, eine Reihe von Jahrhunderten dauernder Nacht, in der, unter Verfall der Wissenschaften und herrschender Barbarei, nur noch Irrwische des Wahns und Aberglaubens gespenstisch gespukt hätten; allein noch immer geht man dabei häufig genug mehr nur negativ zu Werke und zu wenig auf die Sache ein. Zudem erscheint besonders der Umstand äußerst bedenklich, daß diese Nacht der Geschichte mit dem Eintritt des Christenthums nicht blos zusammentrifft, sondern selbst von demselben bedingt erscheint.

Indessen sei es so. Das Mittelalter werde als eine zwischen den Geschichtstagen des klassischen Alterthums und der neuen Zeit liegende große historische Nacht betrachtet, — obwohl diese Analogie nicht als die allein treffende und erschöpfende gelten kann, sondern theilweise auch noch andere neben sich zuläßt.

Aber dann gehe man nur auch auf die Bedeutung der Nacht und des Nachtlebens überhaupt und in Beziehung auf diese große Nacht insbesondere gehörig ein. Die folgenden Andeutungen mögen dazu einige Anleitung gewähren *).

---

*) Dieselben dienten dem Verf. wiederholt, insbesondere bei Vorlesungen über Geschichte der Medicin, zur Ueberleitung von

Wohl mag der Geschichtstag des klassischen Alterthums, im Vergleich zu der ihm vorausgegangenen tiefen, unheimlichen und chaotischen Nacht des sog. mythischen Zeitalters, in welche der Fall des Menschengeschlechts den Paradieses-Morgen seiner Urgeschichte untergehen machte, und aus welcher sich das sog. heroische Zeitalter bis auf einen gewissen Grad wieder heraus- und emporgekämpft hatte, — ein schöner Tag genannt werden. In andrer Hinsicht erscheint er aber dennoch mehr erst noch als ein kurzer Wintertag in geistiger Sonnenferne der Menschheit von Gott. Wohl hat die Menschheit während desselben gezeigt, wie viel Schönes und Tüchtiges sie, möglichst nur sich selbst überlassen, und blos aus sich selbst, darzustellen vermöge. Allein das Schönste und Beste vermag sie doch erst in der rechten Nähe und Gemeinschaft mit Gott. Auf diese wies aber auch auf der Mittagshöhe dieses Tages der griechische Altar für den unbekannten Gott nur aus weiter Ferne hin. Von dem Einen wahren und lebendigen Gott gewährte das römische Pantheon nur eine ferne negative Ahnung. Die schönsten Zierden des klassischen Alterthums gleichen vielfach mehr den Eisblumen des Winterfrostes, als den freundlichen Kindern des Frühlings, der sich der Sonne wieder nähernden Erde. Und jenem Mittage folgte bald ein immer unheimlicher werdender Abend; die Nacht aber, in welche dieser endlich überging, war eine hehre, segensreiche Christnacht.

Wäre es aber auch überhaupt nur auf eine natürlich-normale Weise Nacht geworden; nun so waltet ja Leben nicht blos am Tage, sondern auch in der Nacht, nur in andrer Weise.

---

der des Alterthums in die des Mittelalters und zur vorläufigen, allgemeinsten Orientirung in Bezug auf das letztere. Hieraus mag sich zum Theil ihre besondere Haltung und Färbung erklären. Uebrigens dürfte der Geschichte überhaupt ein günstigeres Verhältniß der Betrachtung auch unter dem Gesichtspunkte der Naturforschung, und selbst der Medicin — caeteris paribus — in mannigfacher Hinsicht nur ersprießlich sein.

Wir bezeichnen das menschliche Nachtleben im Kleinen und Einzelnen theils durch Schlaf, theils durch Traum. Allerdings trat nun im Mittelalter das Analoge von diesen, im Großen und Ganzen, in Vorherrschaft. Aber was geschieht denn im Schlafe? Wohl das Entgegengesetzte vom Wachen des Tages; aber nicht blos in negativer Weise; nicht blos Negation des Wachens tritt ein, sondern auch positiver Weise eine andere, ja die entgegengesetzte Form des Lebens. Und wenn man nun auch, wie man, wenigstens in Einer Hinsicht, allerdings berechtigt ist, den wachen Lebensproceß, als den vorzugsweisen evolutiven, differenzirenden und vorwärtsschreitenden, den Schlafproceß aber als den vorzugsweise involutiven, indifferenzirenden, rückschreitenden, und zum Theil selbst destructiven bezeichnen kann; so ist dadurch der erstere keineswegs allein so vortheilhaft characterisirt und der letztere allein so nachtheilig, als es auf den ersten Blick scheinen könnte.

Denn theils ist jener Gegensatz nicht abstract zu fassen, sondern kommen die entgegengesetzten Merkmale beiden Gliedern dieses, wie jeden c o n c r e t e n Gegensatzes zu, nur je im umgekehrten, quantitativen Verhältnisse; theils für beide alternirende Lebensrichtungen für den concreten Lebensestand und Fortgang gleich nothwendig. Nicht blos, daß durch den Schlaf die Differenzirung des wachen Lebens in mannigfaltige mehr peripherisch zersplitterte und vereinzelte Richtungen je wieder auf die tiefinnerliche Einheit reducirt wird, sondern der Schlaf macht eben dadurch je ein tieferes Wiederausholen aus der innersten Einheit und dem untersten Grunde des lebendigen Wesens, und somit eine immer tiefere und festere Selbstbegründung im Ganzen, sowie Vervollständigung und Berichtigung von in der entgegengesetzten Richtung hier und da Uebereiltem und Verfehltem im Einzelnen möglich. Dies um so mehr, als im Wachen die Willkühr mit ihrem mannigfaltigen Irren und Fehlen vorwaltet; im Schlafe dagegen die an und für sich nur der Norm folgende Naturnothwendigkeit, die nun nicht blos von der latenten Willkühr nicht geirrt und fehlgeleitet wird, sondern auch

von Aeußerem, gegen das sich das Schlafende, mehr in sich selbst zurückgezogen, großentheils isolirt. Wohl wird das Schlafende je gewissermaßen wieder auf seinen Fötuszustand zurückgeführt und macht somit einen bedeutenden Rückschritt. Allein eben dadurch verjüngt sich auch das Schlafende je recht eigentlich wieder. Und auf der Fötusstufe waltet auch die mächtige, ursprünglich das ganze lebendige Wesen begründende und schaffende Productivität, von der die auf späteren Entwicklungsstufen nur im Kleinen und Einzelnen je wieder ausbessernde Reproductionskraft nur ein schwacher Nachhall und Schatten ist. Und eben weil im Schlafe je wieder mehr von jener ursprünglichen Productionskraft eintritt, restaurirt der Schlaf so sehr, und erscheint das Ausgeschlafene wie neu geschaffen und wiedergeboren. Nur dadurch wird je wieder ein Erfolg der von Neuem einzugehenden evolutiven Richtung und ein um so tüchtigerer und richtigerer Fortschritt der Entwicklung möglich.

Von allem Dem findet denn nun das Analoge im Großen während des Mittelalters Statt, sofern seine Geschichte eine Nacht von Schlafleben ist. Und zwar im innigsten Zusammenhange gerade mit dem Christenthume. Zwar regte sich solch' eine indifferenzirende und einigende Lebensrichtung im Großen bereits vor dem Eintritt des Christenthums und nachher zum Theil außerhalb desselben. So schon früher im Alexandrinischen Synkretismus, in Bezug auf die gesonderten Richtungen des Griechischen, Aegyptischen, Jüdischen u. s. w. So später im Neuplatonismus, insbesondere in Bezug auf Platonisches, Pythagoreisches, Aristotelisches, Zoroastrisches, Kabbalistisches u. s. f. Es ist ein sonderbarer Mißgriff, die Eigenthümlichkeit der Geschichte im Uebergange des Alterthums in das Mittelalter aus einzelnen dahin gehörigen Erscheinungen erklären zu wollen, da sie doch alle selbst nur Zeichen einer eigenthümlichen Wendung der Geschichte sind. Das eigentliche Princip und wahre Ziel dieser ganzen involutiven und indifferenzirenden Richtung jener Zeit ist aber erst in dem tiefsten Grunde und innersten Wesen des christlichen Glaubens gegeben. In diesen und zwar

zunächst als Glauben, d. h. in die ursprüngliche Einheit von Seele, Geist und Gemüth, müssen die mancherlei Kräfte, in welche jene in der bisherigen Entwicklung auf- und auseinander gegangen waren, und die mancherlei divergirenden Richtungen ihrer Wirksamkeit temporär wieder zurückgenommen, wieder vereinigt, gegenseitig rectificirt und harmonisch ausgeglichen werden. Und im christlichen Glauben, als christlichem sollte diese wiederhergestellte Einheit und Harmonie zugleich wieder in das richtigste Verhältniß zu Gott und in die wirksamste Gemeinschaft mit Gott gebracht werden. So mußte die ganze Geschichte aus mancherlei selbstgewählten Ab- und Irrwegen von Neuem auf den richtigen Anfangs- und Ausgangspunkt reconstruirt werden, um ihr einen richtigeren und gedeihlicheren Fortgang möglich zu machen.

In diesen großen Schlafproceß wurde das Alterthum, mit zunehmendem Abende, immer merklicher gezogen, wie er ihm mehr und mehr Bedürfniß und nothwendig geworden war. Die frühere wache Kraft und Schärfe schwand ihm sichtlich mehr und mehr, und der Uebergang geschah durch ein träumerisches Wesen, das sich bald mehr mild und friedlich äußerte in einer fast schon träumerisch-phantasirenden Speculation, im träumerischen Gebrauche poetischer Sprache und gebundener Rede, zum Theil für die Behandlung der prosaischsten Aufgaben, wie für die Bearbeitung der materia medica und dgl., bald mehr wie namentlich bei einer Anzahl späterer römischer Machthaber, als wilde, wüthende Delirien. Vor dem eintretenden großen Schlafe aber war gerade die verhältnißmäßig destructive Tendenz vor Allem nöthig. Denn viel Altes mußte vorerst als verlebt, ungenügend und verfehlt aufgelöst und beseitigt werden, um dem neuen Künftigen zugleich Platz zu machen und durch seinen Schutt und die verwesenden Ueberreste einen fruchtbaren Boden zu bereiten. Das ganze ungeheure Römerreich mit allem in ihm Angesammelten war ja, soweit es der neuen künftigen Ordnung der Dinge nicht dienen konnte, der Gegenstand des großen Destructionsprocesses, zu welchem eigenes Absterben und Verwesen,

kriegerische Gewalt von Außen und der reinigende und läuternde Feuereifer des christlichen Glaubens im Innern zusammen wirkten.

Ein traumwandlerischer Instinct setzte im Osten und Norden, wo die Nacht noch früher einbrach, oder es überhaupt noch nicht Tag geworden war, die Elemente der großen Völkerwanderung in Bewegung; theils mehr zur Zerstörung und Auflösung des Alten, theils mehr als Träger des künftigen Neuen, oder wenigstens als neues Ferment für die zu den romanischen Völkern umzugestaltenden Elemente des bisherigen römischen Reichs. Letzterer Art, vorzugsweises Organ für das Verhältniß Gottes zur Menschheitsgeschichte, war diesmal ein ganzer Völkerstamm, der germanische, nachdem in der Urzeit diese Rolle nur einzelnen Individuen und auch später wenigstens nur einem Volke, dem jüdischen, zu Theil geworden war.

Und diese Saat für eine neue Zukunft, theils auf dem Grunde und Boden des Alten, der aber auch gerade durch dessen theilweise Zerstörung erst wieder fruchtbar gemacht werden mußte, theils auf einem überhaupt erst urbar werdenden Felde, bedurfte zu ihrem Keimen vor Allem der nächtlichen Dunkelheit; mehr Licht konnte erst dem weiter entwickelten Keime frommen, früher wäre es schädlich gewesen.

Doch auch der weitere Fortschritt dieses Keimprocesses im spätern Verlaufe des Mittelalters verräth zwar mehr und mehr die Tendenz zum wahren Tagleben; allein der Uebergang zum letztern erfolgt auch jetzt durch einen dem Träumen analogen Zustand. Dieses Träumen ist aber nicht ein mattes oder wirres Untergehen des Wachens in's Schlafen, sondern ein lebenskräftiges, ahnungsreiches Nachmitternachts- und Morgenträumen, der entsprechende Uebergang in ein neues, tüchtigeres Wachen. Wenn man schon den Traum überhaupt mit Novalis eine Schutzwehr gegen die Regelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit des Lebens, eine freie Erholung der sonst häufig an einen niedrigen Dienst gebundenen Phantasie, ein die oft mehr scheinbare, als wirkliche Ernsthaftigkeit des Tags- und Alltags-Lebens erwachsener Menschen wohlthätig unterbrechendes Kinderspiel, in welchem jedoch

oft mehr wahrer und lebendiger Sinn ist, als in jenem, nennen kann, und wenn das wache Seelen-, Geistes- und Gemüthsleben ähnlich und mehr, als immer erkannt wird, auf vorausgegangenem Träumen beruht, wie der Zustand der physischen Organisation während des Wachens auf dem vorgängigen Schlafe als solchem; so gilt dies in erhöhetem Maaße von dem morgentlichen Träumen des späteren Mittelalters. Zwar findet im gesunden Traume nur ein leiseres und innerliches Walten des mehr indifferenzirten psychischen und geistigen Lebens Statt; aber eben damit auch ein totaleres, von der allvermittelnden Einheit des Gemüthes inniger vereinigtes, von Willkühr und Reflexion weniger vereinseitigtes und geirrtes, sondern mehr instinktmäßig treffendes, und auch nach Außen ein nicht so zerstreutes und von Außen überwältigtes und gestörtes, gleichwohl aber auch nach Außen leicht tiefer und totaler con- und präsentirendes Wirken. Ja, ein solches erscheint im mittelalterlichen Leben vielfach, bald mehr in theoretischer, bald mehr und vorzüglich in praktischer Richtung, zu einem lebensmagnetischen Processe im Großen gesteigert. Und wenn man sich nun auch wohl zu hüten hat, dergleichen über das eigentliche Wachen zu setzen; so spielt doch etwas ihm Analoges selbst im Wachen, sofern es, wie in der Regel, kein völlig vollendetes ist, eine wichtige Rolle. Auf einem gewissen Reichthum daran beruht selbst alle Genialität und Originalität, deren Inhalt in der Regel nie ganz in vollendetes Wachen erhoben und umgesetzt wird, sondern von dem irgend ein Theil als magischer und mystischer Hintergrund, damit aber zugleich als ein stets von Neuem ergiebiger tiefster Quellpunkt, bestehen bleibt. Dies die embryonische Productivität unseres psychischen, geistigen und gemüthlichen Lebens, die das Metall liefert, welches das Wachen zu Münze ausprägt und damit verkehrt und wuchert. Auch in dieser Hinsicht beruht das Wachen der neuen Zeit wesentlich mit auf der oft so unbedingt gescholtenen Magie und Mystik des Mittelalters. Neben mancherlei Traum-Denken und Handeln desselben erscheint nicht am uninteressantesten insbesondere sein

Traumwandeln, wie als solches die vorzugsweise sogenannte Völkerwanderung schon angesprochen wurde, sowie die Kreuzzüge und vollends die wunderlichen sogenannten Kindfahrten angesprochen werden müssen.

Nur solch' ein nächtliches, schlaf- und traumähnliches, embryonisches Leben aus und auf dem neuen Grunde des christlichen Glaubens vermochte sich als so mächtige Bildungskraft der großen Resultate des Mittelalters, der schönen und kräftigen Gebilde der Einen christlichen Kirche, der verschiedenen europäischen Staaten, und durch beides der Fundamente, auf denen erst die weitere Entwicklung der neueren Zeit möglich wurde, zu bewähren. Denn nothwendig handelte sich's erst um diese großen, gemeinsamen, mehr objectiven und realen Bildungen und Gestaltungen, bevor es Zeit werden konnte zu der mehr in's Kleine gehenden, individuellen, mehr subjectiven und idealen Entwicklung der neuern Jahrhunderte. Was wir am Mittelalter und an seinem Uebergange in die neue Zeit haben, und wie wenig es uns ansteht, dies in eitler Selbstüberhebung zu verkennen, darüber können uns die Erfahrungen der letzten Menschenalter und der Gegenwart hinlänglich belehren, wenn wir jene Resultate mit denen von jüngsten Bestrebungen für Kirchen- und Staatenbildung unparteiisch vergleichen. Aehnliches dürfte sich selbst in Bezug auf Erfindungen und Entdeckungen, wenigstens insoweit ergeben, um uns vor ungemessener Selbstgefälligkeit zu bewahren.

Freilich mußte ein so mächtiger Bildungstrieb, wie er dem Mittelalter eigen war, soweit er Sache der Menschheit war, und als solche zum Theil auch in Abnormität umschlug, auch entsprechend bedeutende Aftergebilde zur Folge haben. Und leider fehlt es an solchen auf keinem Gebiete ganz. Dies keineswegs nur auf dem Grund und Boden des gemüthlichen, des intellectuellen und sittlichen Lebens, von woher sie häufiger, und oft nur mit zu großer Vorliebe und Einseitigkeit, zur Anschauung gebracht werden, sondern ganz besonders gerade auch auf dem Gebiete des organischen Menschenlebens. Allerdings ist keine

andere Zeit so reich an Productivität auch für Krankheiten. Eine alte Pestform, von der wir ein Exemplar namentlich in der atheniensischen Pest durch Thucydides kennen, erreichte bald im Anfange des Mittelalters erst ihre Höhe, und zerbildete sich triebkräftig in die neue Form der Bubonenpest, der Pocken und Masern. Die andere Ur- und Cardinalkrankheit des Menschengeschlechts, der Aussatz, gedieh im Mittelalter zu unerhörter Herrschaft. Elemente von Pest und Aussatz scheinen sich zum Theil zu neuen Formen wieder vereinigt zu haben, wie zum sog. heiligen Feuer. Beide erreichten im Mittelalter ihre höchste Ausbildung. Die Beulenpest vorzugsweise im sog. schwarzen Tode in der Mitte des 14ten Jahrhunderts. Jede von ihnen zeugte eine mächtige Nachkommenschaft. Die Pest namentlich mehr vorübergehend im englischen Schweiß, und dauernder in dem selbst wieder formenreichen Typhus; der Aussatz namentlich in der Lustseuche und im Scorbut. Indessen kam freilich dabei Manches nur zur Reife und zum Durchbruch, was nicht blos bereits im Alterthume verursacht war, sondern war dies zum Theil die Wirkung einer Aufstörung des tiefsten unheimlichen Grundes der Menschheitsgeschichte, auch von ihrer organischen Seite, analog dem schon viel früher tief und mächtig aufgeregten Bewußtsein der Sündhaftigkeit, des Schuld-, Buß- und Erlösungsbedürfnisses — Beides behufs ihrer um so gründlicheren Reconstruction. Wie im Einzelnen und Kleinen der Eintritt des Abends und der Nacht vorzugsweise die Zeit des Ausbruchs von Krankheiten ist, deren Grund oft schon lange her gelegt ist, wie schon länger bestehende Krankheiten in der tiefen Nacht heftiger zu werden pflegen, und wie nach Mitternacht und gegen Morgen sich Krisen der Krankheiten vorzugsweise zu ereignen pflegen; so hier in analogen Zeiten das Entsprechende im Großen. Aber auch nur eine mächtigere Lebenskraft konnte solche Krankheitsprocesse und Krisen vollends ermöglichen. Andere Zeiten mit vielen geringeren Formen von Afterleben dürfen sich deshalb nicht unbedingt gratuliren, da sie damit auch nur größere Schwäche und Armuth des Lebens überhaupt documentiren können.

Wie viel aber auch von der Kraft und dem Reichthume des mittelalterlichen Lebens selbst von Neuem in Abnormität und Normwidrigkeit umgeschlagen sein mag; so sollten wir doch nie aus den Augen verlieren, daß das die Scheidung zwischen Alterthum und Mittelalter wesentlich Bedingende schlechthin das größte und bedeutungsvollste Ereigniß ist, nämlich der Eintritt des Christenthums und damit das unmittelbarste und großartigste Eingreifen Gottes selbst in die Menschheitsgeschichte; daß ferner diese neue innigste Verbindung zwischen Gott und Menschheit von Seiten der letzteren vor Allem und vorzüglich dem germanischen Wesen und Geist galt; daß das Mittelalter durch dieses göttlich-menschliche, christlich-germanische Princip, wenn auch nicht sofort rücksichtlich der äußerlichen Entwicklung, so doch dem inneren Wesen und der Anlage nach, weit über dem Alterthume auch in seiner klassischen Schönheit und Vollendung steht, und daß die neue Zeit nur durch dasselbe Princip wesentliche Bedeutung, ihre eigentliche Wurzel im Mittelalter, und Blüthe und Fruchtansatz zu Allem, was wesentlich in ihr zur Reife kommen soll, namentlich in dem Uebergange vom Mittelalter in die neue Zeit und in deren Anfange hat. Davon uns in dem eitlen Wahne, es ganz selbst nur so herrlich weit gebracht zu haben, entfremden, ja ihm feindlich entgegentreten, ist soviel, als unserem Lebensbaume selbst die Wurzeln abgraben und an seinem Fällen arbeiten.

Davor könnte und sollte uns schon das Mittelalter selbst warnen, durch das Schicksal von Bestrebungen nämlich, die sich jenem Geiste und Principe ganz zu entziehen, oder sie nur theilweise und in untergeordneten Beziehungen gelten zu lassen versuchten, wie der Islamismus und die auf demselben beruhende arabisch-muhamedanische Cultur und Geschichte, wie namentlich auch die immer kümmerlicher reproducirte alte Medicin, wie die Philosophie des späteren Mittelalters, und endlich die christliche Kirche selbst, sofern sie im römisch-papistischen Katholicismus wenigstens ihrer äußerlichen Organisation ein zu günstiges Verhältniß zu jenem ihrem innerlichen Principe einräumte und ihre eigentliche Quelle, wenn auch nicht ganz verleugnete, so doch trübte und verunreinigte, und sich den lebendigen Zusammenhang damit beschränkte. Leider ist Veranlassung genug vorhanden, daran warnend auch neueste Richtungen des modernen Lebens und moderner Wissenschaft allen Ernstes und dringend zu erinnern.

Das Verhältniß der Philosophie zur Christologie.

Von

Dekan Dr. G. Mehring.

In einer Weise, wie man es vor wenigen Jahren kaum noch ahnen konnte, haben die christologischen Studien an Energie gewonnen, und sind noch immer im Wachsthum begriffen. Sehen wir nur die treffliche Schrift von Dorner an: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi; Stuttg. 1839, so finden wir dort eine Reihe fast gleichzeitiger selbstständiger Untersuchungen über diesen Gegenstand aufgeführt. Und hierzu kommen dann noch Werke, welche, ohne ausschließend diesem Gegenstande gewidmet zu sein, ihn wenigstens mit in ihre Aufgabe einschließen, wie z. B. die systematischen Darstellungen der Religions-Philosophie oder einzelner Abschnitte derselben. Endlich ist aber auch in den Zeitschriften aller Farben die Sache zu einem stehenden Artikel geworden, und manche hierher gehörige Abhandlungen, wie z. B. die von Ullmann und Schweizer in des Erstern Studien, verdienen es in höherem Grade, der Vergänglichkeit der Journal-Erzeugnisse entnommen zu werden. Unstreitig hat auch in diesen christologischen Studien der Zeitgeist zuerst in Schleiermacher sich auf sich selbst besonnen, weswegen wir ihn auch lieber an den Anfang, als, wie Dorner thut, an das Ende dieser neuen Periode stellen möchten, wiewohl auch hier, wie bei allen entschiedenen Geistesbewegungen, der ursachliche Zusammenhang auf etwas ganz Anderes, als auf Individuen, zurückkehrt. Nur das ist gewiß, daß einzelne hervorragende Individuen die vorhandene geistige Masse in sich reflectiren und sie damit zuerst der Reflexion ihrer Zeit darbieten.

Die christologischen Untersuchungen stellen sich jetzt immer bestimmter auf das Gebiet der Philosophie, gleichsam als wollten sie dort eine Zufluchtsstätte suchen, nachdem man ihnen auf dem Gebiete der Geschichte ihre Wohnung sehr ernstlich bestritten hat. Auch dies gehört ganz zu der regelmäßigen Bewegung des Weltgeistes, und nur, wer das Momentane in einer solchen Richtung verkennt, d. h. wer sich die Mühe der speculativen Auffassung verdrießen läßt, der wird davon mehr, als billig ist, erschreckt werden. Lange Zeit hatte sich nur zu einseitig die Christologie auf dem Gebiete der schlechthin historischen Exposition bewegt, und es war deshalb zu erwarten, daß eine Reaction eintreten werde von der Seite der vernachlässigten Subjectivität aus. So wurde die Sache auf das Gebiet der Philosophie hinübergedrängt, und das Verhältniß derselben zur Christologie darzustellen wird zur besonderen Aufgabe, einer Aufgabe, die recht eigentlich innerhalb der Gränzen unsrer die Interessen der Philosophie und Theologie in sich vereinigenden Zeitschrift fällt. Es dürfte dies wohl auch statt aller Rechtfertigung dienen, wenn mit fortlaufender Rücksicht auf eine Schrift, wie die Dorner'sche, die schon in ihrer ersten Gestalt in der Tübinger Zeitschrift das Interesse in so hohem Grade in Anspruch genommen hat, und nun reich vermehrt vor uns liegt, wir uns zur Aufgabe machen, das Verhältniß der Philosophie zur Christologie auf seinen Begriff zu bringen. Zwar ist nicht zunächst die Bestimmung dieses Verhältnisses Zweck der Dorner'schen Schrift, sondern vielmehr ein allgemeiner dogmengeschichtlicher; aber sie liefert reiches Material für unsre Aufgabe, ja, sie wird in einzelnen Perioden getrieben, geradehin in diesem Verhältniß aufzugehen.

Wir gehen davon aus, daß es der unterscheidende Character aller Philosophie sei, die Selbstständigkeit des denkenden Geistes zu setzen, und daß namentlich dadurch die Philosophie sich auf's bestimmteste und einfachste von der Religion unterscheide, daß diese Letztere ist die hingebende Bewegung des denkenden Geistes. Wir glauben, daß der in neuerer Zeit so vielfach,

auch auf Schleiermacher's Veranlassung, erneuerte Streit, der auch in unsrer Zeitschrift schon mehrere gewichtvolle Erörterungen hervorgerufen hat, auf diese Weise auf seinen einfachsten Gegensatz gebracht ist, und zwar in einer Art, daß Niemand, wie auch im Einzelnen eine Differenz, sowohl in der Bestimmung der Philosophie, als der Religion eintreten mag, sich demselben wird entziehen können. Haben wir aber einmal diesen Gegensatz, und fragen nun weiter: giebt es eine abstracte Selbstständigkeit, oder giebt es eine abstracte Hingebung? so haben wir damit auch schon entschieden: ob wirklich beide Bewegungen, wie von einer Seite behauptet wird, gänzlich aus einander fallen. Die ganze Theologie, insbesondere die Dogmatik und die Geschichte der Dogmen, ist die Antwort darauf. Der zum Begriff gebildete Glaube ist Dogma, die zu der Selbstständigkeit zurückkehrende Hingebung ist theologisches Wissen, das mit der Religion sich einigende Philosophiren ist Proceß der Persönlichkeit. Darum kann auch alle Theologie, welche darauf ausgeht, die das Selbst hingebende und die das Selbst setzende Thätigkeit in ihrer Einheit zu setzen, entweder ein an die Religion sich anknüpfendes Wissen, oder ein in die Religion verlaufendes Wissen sein. Dieser einfache Unterschied dürfte aller Verschiedenheit in der Theologie von Anfang bis jetzt zu Grunde liegen. Mit diesen wenigen und schlichten Gegensätzen, meinen wir, sei auch der Christologie, dem Wissen von Christo, mehr als mit irgend einem andern, vielleicht mehr aus der Mitte, oder gar von dem Ende der Wissenschaft hergeholten, gedient. Wenn z. B. Dorner geneigt ist (S. 1 und 301), die Entwicklung der Christologie als einen Kampf der Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen darzustellen, so würden wir doch fürchten, daß dies zu sehr aus der Terminologie einer bestimmten philosophischen Schule herausgeredet sei, die uns doch erst noch beweisen müßte, daß es keinen höhern Gegensatz zu vermitteln gebe, und daß dies der alle andern einschließende sei. Ja, wenn die Einigung des Göttlichen und Menschlichen im Gottmenschen dieser Proceß sein soll, so würden wir dies

für zu sehr aus der Mitte der schon construirten Dogmatik herausgenommen halten, die uns immer noch zu fragen übrig ließe: wozu diese Einheit? oder wenn man uns diese teleologische Frage übel nähme: da das Menschliche ein ziemlich unbegränztes Convolut von Bestimmungen ausmacht, auf welche Bestimmung desselben es denn hier hauptsächlich ankomme?

Können wir nun aber, wo wir von dem Verhältniß der Philosophie zur Christologie handeln, mit der ersten Periode der Philosophie beginnen, oder erst da, wo sie eine christliche wird? Sicherlich das Erste. Die Philosophie beginnt aber bei den Griechen. Was man von Früherm, namentlich Orientalischem, unter diesem Namen schon aufgeführt hat, verdient ihn nicht. Es waren entweder unmittelbare Acte der Synthese des Bewußtseins, oder aus derselben abgeleitetes unzusammenhängendes Räsonnement, oder phantastisches Formen jener Acte, also in allen Fällen, im ersten unmittelbar, im dritten durch Projection des Inhalts des Bewußtseins Act der Hingebung, im zweiten wohl das erste verborgene Regen der Philosophie; aber noch nicht sie selbst. Also erst bei den Griechen. Die Philosophie beginnt hier mit dem Denken über dies sinnlich gegebene Sein; aber um dasselbe in die Einheit, welche eben das Denken ist, einzuschließen, durch das Denken das sinnlich gegebene Viele zu bewältigen. Nachdem dies in bejahender Weise durch die Jonischen Physiker, in verneinender Weise durch die Eleaten geschehen, so erhebt sich das Denken im Uebergang von Anaxagoras zu Sokrates zu seiner Selbstständigkeit, oder die Selbstständigkeit, welche das Denken ist, kommt zu sich, wird ihrer selbst inne. Der Begriff wird nun in Platon völlig abgelöst von der Abhängigkeit von der Sinnlichkeit, und betritt das Reich, das nicht von dieser Welt ist. Alsobald aber zeigt sich auch ein positives Verhältniß der Philosophie zur Christologie, und die Abhandlungen von Ackermann und Baur über das Christliche im Platon haben dies von Neuem in Erinnerung gebracht, nachdem z. B. schon Cudworth die Sache in seiner Weise behandelt hatte. Ackermann sucht mehr eine ethische

Verwandtschaft auf, Baur hebt mehr den speculativen Mittelpunct der Platonischen Philosophie vor, weswegen wir auch mit ihm mehr einzustimmen vermögen, weil eine Neigung des Platonischen zum Christlichen überhaupt nur dann von Bedeutung sein kann, wenn sie mehr als auf einen oder auch auf mehrere peripherische Punkte sich erstreckt. Wenn jedoch Baur (Tüb. Zeitschr. f. Theologie 1837 H. 3. S. 48) sagt: die an sich seiende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die das Christenthum in der Geschichte und Person des Gottmenschen als historische Thatsache anschaut, als das vollkommenste Einssein des Menschen mit Gott in dem Individuum, stelle sich in dem Platonismus nur als die ewige Menschwerdung der einen göttlichen Seele dar, die in der unendlichen Vielheit der Individuen immer wieder vom Leben zum Tode, und vom Tode zum Leben hindurchgeht, so scheint er hier dem Platon theils zu viel, theils zu wenig beizulegen. Das Letztere, sofern sicherlich nicht Platon eine solche pantheistische Färbung in seiner Weltanschauung hatte, welche von ihm eben durch seine Ideenlehre, durch die scharfe Scheidung des Wesens und der Erscheinung überwunden war. Namentlich aber scheint ihm der Begriff der Persönlichkeit, wofür wir statt aller den einzigen Zeugen seiner Anamnese anführen wollen, viel zu concret gegenwärtig gewesen zu sein, als daß er die Individuen so zu Wellen im All hätte machen können. Auf der andern Seite möchte aber doch jene Aeußerung dem Platon auch zuviel zugeben, wenn ihm eine ewige Menschwerdung der einen göttlichen Seele zugeschrieben wird. Setzt er nicht vielmehr das Göttliche in ein negatives Verhältniß zu dem Menschlichen, indem er die Menschwerdung als einen Abfall von den Ideen, dessen Baur selbst gedenkt (a. a. O. S. 41), bezeichnet? Dieses Verhältniß des Menschlichen zu dem Göttlichen, oder überhaupt des Erscheinenden zu dem Ideellen, als einen Abfall zu bezeichnen, dazu scheint er durch die Empirie, durch die empirische Wahrnehmung der den Ideen nicht angemessenen Welt, verleitet worden zu sein. Aber wenn er auf der andern Seite die Ideen als

etwas dem menschlichen Geiste Immanentes, und in und durch denselben schöpferisch Gestaltendes darstellte, wenn er ein göttliches Princip, ein ἡγεμονικὸν (ἡνίοχος Phaedr. p. 246. etc. ἡγεμονεύειν πέφυκε, Phaedon p. 80. a.) dem Individuum setzte, wenn er erkannte, daß die Ideen, um sich die erhabenste Gestalt zu geben, in ein Bewußtsein eingehen müssen, (τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον. Republ. L. V. in fin.) und daß, wenn sie in demselben die Gestalt der Freiheit annehmen, sie demselben eine ewige Wesenhaftigkeit (Phaedon. p. 80. b.) geben: so haben wir damit ungefähr die Momente für seinen Philosophen, wie er ihn insbesondere in der Republik schildert. Die Idee muß individuell werden, und zwar individuell in reflectirter Weise, d. h. als Geist, um in der vollkommensten Weise zu erscheinen. Der die Ideen Erblickende erinnert sich ihrer, als seines wahren Wesens (Phaedr. p. 249. d). In dieser Weise ist er denn auch das natürliche Haupt eines Gemeinwesens. Hierbei bleibt allerdings der Widerspruch stehen, daß die Erscheinung ein Abfall von den Ideen ist, und doch erfordert wird zu ihrem vollkommenen Bestehen, daß sie nicht blos in unreflectirter Weise sich natürlich auseinanderlege, sondern auch durch die Innerlichkeit eines Bewußtseins hindurch äußerlich werde. Auf der andern Seite ist das Gemeinwesen, an dessen Spitze der Philosoph gestellt wird, ein schon vorhandenes, wird nicht durch ihn geschaffen, seine eigne Persönlichkeit fortgesetzt in die der andern, sondern nur geordnet in äußerlicher Weise. Dies hauptsächlich sind die beiden Puncte, die noch etwas Unvollendetes an sich haben. Aber es erhellt, in welches positive Verhältniß auch hier schon die Philosophie zur Christologie sich setzt, wie mit dem Begriffe des Geistes, mit der Erhebung der Philosophie bis zur ethischen Höhe, auch sogleich nicht nur einzelne Momente der Einheit des Göttlichen und Menschlichen hervortreten, sondern auch in der abstracten Einheit des Begriffs sich verknüpfen. Wir können die Neigung der Platonischen Philosophie zur Christologie kurz in den folgenden Sätzen zusammenfassen. „Bei der großen Bedeutung," sagt

Baur (a. a. O. S. 36. ꝛc.), „welche die Lehre von den Ideen im platonischen System hat, ist mit Recht vorauszusetzen, daß das Christliche des Platonismus, wenn es überhaupt sich auf einen bestimmten Begriff bringen läßt, sich besonders auch in dieser Lehre zu erkennen geben werde." Die Ideen sind die höchste Entdeckung Platons; ja, sie sind das Erzeugniß der höchsten Anstrengung des philosophirenden Geistes der Griechen überhaupt, ja, die Idee ist der ganze griechische Geist in seiner ganzen Energie und Eigenthümlichkeit in eine Nuß gefaßt, wie er sich selbst reflexiv gegenwärtig geworden ist. In der Idee haben wir ein übersinnliches, zugleich übermenschliches, göttliches Princip von plastischer Energie. Wir sagen plastisch, denn wir wollen wenigstens hier nicht entscheiden, ob Hegel Recht hat, wenn er meint (Gesch. der Philos. Th. 2. S. 250), es sei dem Platon damit kein Ernst gewesen, der Idee eine ungebildete Materie vorauszusetzen, an welcher jene sich manifestire; es sei das *παραλαμβάνειν*, das er bei dieser Gelegenheit im Timäus gebraucht, nur ein mythischer Ausdruck. Wir begnügen uns, die Idee als plastisches Princip zu nehmen, aber als plastisch geht sie auch darauf aus, sich zu individualisiren. Sie individualisirt sich in allen einzelnen Dingen, und alle Ideen gehen selbst wieder eine Concretion ein in der Idee des Guten, „die für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist" (Republ. L. VII. S. 517). Aber so gewiß sie selbst die concrete Einheit der Ideen ist, so gewiß ist sie selbst nichts Abstractes, sie sucht und giebt sich ihre Darstellung in dem gerechten, dem weisen, dem philosophischen Manne. Die Singularität des Gottmenschen dürfen wir allerdings hier noch nicht suchen; aber nicht, als ob nicht mehr oder weniger die Elemente auch hierzu schon vorlägen, indeß noch außer einander und unvermittelt, und zwar aus dem Grunde, weil überhaupt der Begriff der Persönlichkeit, eine Arbeit für nachfolgende, nicht blos Jahrhunderte, sondern Jahrtausende, noch nicht in all seinen Momenten vermittelt war. Doch war die platonische Idee, durch welche jedenfalls schon die Vollkommenheit

als eine bloße Eigenschaft der Gattung abgewiesen und die wahre Concretion des Gedankens gewonnen war, ein so mächtiger Gewinn, daß ihn die Folgezeit nicht festzuhalten vermochte, und die Vermittlung der höchsten Stufe der Individualität, der Persönlichkeit, konnte auch nicht rein auf dem Wege des abstracten Denkens zu Stande kommen, es bedurfte dazu der Dialektik der Geschichte. Der griechische Geist, so weit er in der Darstellung der Individualität vorgeschritten war, litt doch gerade in dem Bewußtsein der Persönlichkeit an wesentlichen Abstractionen. Jenes, die Individualität, war seine Aufgabe, aber diese Individualität mußte zunächst noch einmal in sich eingehen, und dieses zu vollziehen blieb andern Zeiten und Völkern aufbehalten. „Mit den Griechen, sagt Steffens (Religions-Philosophie Th. 1. S. 140) schloß sich die Geschichte der Natur in der Geschichte so ab, wie die Geschichte der Natur in der Natur mit der menschlichen Gestalt." Wenn aber Platon überhaupt der Höhepunct der griechischen Philosophie, und alles, was nach ihm kommt, nur mehr oder weniger einseitige Explication (hier selbst den weit umfassenden Geist eines Aristoteles nicht ausgenommen) seiner selbst war, so haben wir in ihm die Stellung der vorchristlichen Philosophie zu der Erscheinung Christi vollständig; und dies scheint man auch gefühlt zu haben, wenn man von alten Zeiten her und neuerdings wieder so ausschließend darauf ausging, „das Christliche im Platon" aufzusuchen. Diese Stellung der Philosophie zur Christologie ist nun eine durchaus positive, aber die abstracte der bloßen Möglichkeit, und auch die alexandrinische Philosophie konnte, in ihrer Mischung des hingebenden Schauens des Orients mit abendländischer Reflexion, eine phantastische Projection jenes abstracten Begriffs geben, und damit, wie Dorner sagt (a. a. O. S. 25), „den metaphysischen Gegensatz zwischen Gott und Welt erweichen", aber nur die Abstraction, in welcher der Geist befangen war, noch fühlbarer machen. — Die Christologie auf dem Standpuncte der Möglichkeit, sagen wir, gab die vorchristliche Philosophie. Aber wir sagen dies jetzt, nicht

sie selbst, die vorchristliche Philosophie sagte dies. Um von einer Möglichkeit sprechen zu können, muß ihr eine Wirklichkeit entgegengesetzt sein, und indem wir jenen Standpunkt den der Möglichkeit nennen, geschieht dies durch den kritischen Gegensatz gegen die Wirklichkeit, welchen wir machen. Die Möglichkeit ist so immer ein reines Denken, allgemeine Bestimmungen, denen es an der Concretion fehlt, d. h. an dem Eintritt in den Zusammenhang der unendlichen Beziehungen, wodurch der Begriff unendlich bestimmt, Einzelnes, Wirkliches ist. Dürfte ich noch hinzufügen, was sich indeß freilich hier nur lemmatisch behaupten, nicht aber zu vollständiger Klarheit erheben läßt, indem es uns zu tief in allgemein philosophische Vor-Untersuchungen hinein- und zu weit von unserer besondern Aufgabe abführen würde, daß das reine Denken, seiner reflexiven Natur nach, negativ sei, daß aber die Negation nicht stattfinden könnte, außer als die Folge irgendwelcher Position, so würde damit noch deutlicher werden müssen, wieviel mit jener Möglichkeit gewonnen sei. Jedenfalls finden wir als Resultat dieser ersten Stellung der Philosophie zur Christologie, daß die Philosophie nicht nur nicht in Opposition tritt mit der Christologie, sondern vielmehr in dem Maaße, als sie Philosophie des Geistes ist, zu ihr hingedrängt wird.

Aber neben diese Bewegung tritt nun, zunächst ohne sich mit jener als eins zu erkennen, die Wirklichkeit, näher die Auffassung, die Anschauung und Vorstellung von der Wirklichkeit Christi. Auch die alt-testamentliche Messias-Idee gehört, möchte man sagen, schon hierher, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem philosophischen Hellenismus, daß sie auch da, wo sie allgemeine Bestimmungen gibt, immer nur von Factis ausgeht, niemals als reines Denken sich darstellt. So geht diese Richtung von der allgemeinen Vorstellung des Messias, sich immer mehr vertiefend in die Wirklichkeit, bis zu dem Punkte fort, wo die gegenwärtige Anschauung an die Stelle tritt. Wir müssen mit Präcision sagen: an die Stelle tritt, da in der That der pragmatische Zusammenhang hier äußerlich

unterbrochen wird. Die gegenwärtige Wirklichkeit übt hier zunächst eine solche ausschließende Macht aus, daß sie jede Innerlichkeit des Begriffs von sich ausschließt. Auf das Extrem sehen wir dies gerathen in der ebionitischen Ansicht, die wir für nichts Andres halten können, als für den Versuch, gegen allen Begriff in der Christologie zu protestiren, und die Anschauung zum absoluten Kriterium derselben zu machen. Darin liegt denn ihr Einseitiges und ihr Häretisches. Aber etwas Merkwürdiges, was man vielleicht noch nicht genug hervorgehoben hat, bleibt dieser Ansicht doch. Denn wie würde es je zu einer solchen Ansicht haben kommen, wie würde sie auch nur einen Augenblick, auch nur an einem einzigen Punkte, in der Gemeinschaft mit dem Christenthum sich haben erhalten können, wenn die Christologie so alles historischen Grundes entbehrte, wenn sie so rein und in dem Gebiete einer idealisirenden Phantasie ihre Wurzeln hätte, wie uns die neuen kritischen Arbeiten möchten glauben machen. Zu dem Versuche einer ebionitischen Christologie hätte es nimmermehr kommen können; dieses prosaische Princip und Christologie wären vielmehr geradehin einander ausschließende Begriffe gewesen. Aber die Abstraction wurde zum wenigsten versucht, wenn sie schon, eben als Abstraction, nicht in sich beharren konnte, beständig durch sich selbst über sich hinausgetrieben wurde, wie z. B. Hr. Dorner sagt (a. a. O. S. 39), daß schon in den Clementinen der niedrige Ebionismus über sich hinausstrebte. Das Extrem ist nichts Einfaches, es hat auch hier sein Anderes sich gegenüber, und dies Andere ist der Gnosticismus. War er etwa Speculation, gegenüber von der historischen Ansicht des Ebionismus? Doch nicht; wir können höchstens sagen: er bemühte sich, es zu sein, aber er war es sicherlich nicht, und wir müssen in dieser Hinsicht dem Urtheil beistimmen, das Weiße und Hasse (jener in Ullmann's rc. Studien rc. 1837 H. 1., dieser in B. Bauer's Zeitschrift für specul. Theologie B. 1. H. 2.) abgegeben haben. Es ist ein äußerliches schematistisches Zusammenfügen von Kategorieen, die theils aus orientalischer Contemplation, theils

aus platonischer Philosophie überkommen waren, und die mehr oder weniger sich ins Vernehmen zu setzen suchten mit den christlichen Anschauungen. Selbst innerhalb der Kirche kann von einem lebendigen Verhältniß der Philosophie zur Christologie nicht die Rede sein. Obgleich nicht zu leugnen ist, daß viele einzelne philosophische Begriffe cursirten, so waren sie doch wie die vom Baume abgerissenen Blätter: die Speculation war im Ganzen unter ihren eignen Anstrengungen ermattet, und auf der andern Seite durch eine außerordentlich reiche Wirklichkeit die Anschauung so übermächtig geworden, daß sie die ganze Kraft des Geistes in Anspruch nahm. Selbst Männer, wie Origenes, wie Clemens von Alexandrien, denen die Kenntniß griechischer Philosopheme nicht abging, sie verwendeten dieselbe doch in blos geschichtlicher Weise höchstens dazu, um einzelne Analogieen aus ihr für das Christenthum aufzufinden. Die eigentlich kirchliche Thätigkeit ging für lange, für sehr lange Zeit nur darauf aus, den Vorrath der Anschauung in einzelne Bestimmungen, in einzelne Vorstellungen aufzulösen. Man ging von den Wirkungen der Erscheinung Christi aus, und knüpfte daran eine Bestimmung über seine Person, wie die, daß er Sohn Gottes sei; hatte aber hiermit das erste Glied einer dialectischen Kette gesetzt, die bis in die subtilsten, ja, wir müssen sagen, bis in casuistische Distinctionen sich verlief. Aber der Anfang davon war doch immer die Wirklichkeit, die geistige Wirklichkeit, die insofern das andere Glied bildete gegen den Ebionismus. Hier stand Wirklichkeit gegen Wirklichkeit, innere und äußere, beide geschichtlich, beide sich ergänzend, und so auch beide die phantastische Gnosis von sich ausschließend. Es ist sehr schön, mit welcher Klarheit Hr. Dorner das Geschäft vollzieht, diese Anatomie des christlichen Lehrbegriffs über die Person Christi zu ordnen, und da es so leicht geschieht, hier unter einander zu mengen, so hat er sich schon in diesem Abschnitt seiner Darstellung ein großes Verdienst um die Dogmengeschichte erworben. Diese Thätigkeit innerhalb der Kirche hat nun ununterbrochen fortgedauert, und wir sind wohl nicht

ungerecht gegen die Bemühungen, die auch hier der menschliche Geist aufgewendet hat, wenn wir sagen, daß er es in dem Geschäft, die einzelnen Bestimmungen in der Anschauung Christi festzustellen, entgegenzusetzen, zu beziehen, und so es zur Einheit einer Vorstellung von ihm zu bringen, bis zu unfruchtbarer, tödtender Spitzfindigkeit getrieben hat. Zu einer lebendigen Einheit dieser Vorstellung, möchten wir wohl sagen, kam es nur in der Mystik, die aber eben deshalb gar viel von jenem aufgesammelten Vorrath mußte fallen lassen, und der es auf der andern Seite an der Klarheit der Vorstellung gar sehr gebrach. Philosophie setzte sich in einer langen Zeit in gar kein Verhältniß zur Christologie; die wenigen Regungen derselben, die von dem Reichthum Platon's, und als dieser erschöpft war, oder vielmehr der Geist sich für ihn völlig abgestumpft hatte, von dem des Aristoteles lebten, waren entweder, so weit platonisch, wie wir schon gesehen haben, meist sehr phantastischer und die Weise des Philosophirens verlassender Art, oder, so weit aristotelisch, meist der wiederholten Construction der formalen Logik gewidmet, und also auf einem Gebiete der Philosophie thätig, wo irgend eine lebendige Berührung der Theologie nicht wohl eintreten konnte. Wo aber diese eintrat, wo die Theologie scholastisch wurde, was ja bekanntlich in sehr reichem Maaße geschah, da hörte die Scholastik auf, Philosophie zu sein. Sie hörte auf, wenn wir den Unterschied von Religion und Philosophie und Theologie richtig bestimmt haben. Selbst Anselmus, jener Heros der Scholastik, fragte doch nur: Warum (*cur deus homo*)? d. h. die nach und nach aufgehäuften christologischen Bestimmungen, die, wie sich aus dieser Frage ergibt, dem Selbst ganz fremd geworden waren, suchte er wieder zurückzuleiten zu diesem, oder zunächst eigentlich auch dies noch nicht, sondern nur die einzelnen, nach dem Gesetz der Identität und des Gegensatzes aus einander liegenden Bestimmungen nach dem Gesetz des Grundes in ihre Einheit zu verknüpfen. Dasselbe zeigt sich auch bei seinem sogenannten ontologischen Beweise für das Dasein Gottes. Das aber ist eben das Dürre

in jener langen Periode der Dogmengeschichte, daß die Theologie eine so ganz uninteressirt objective Haltung annimmt, und die christlichen Vorstellungen in einer Reihe von Bestimmungen zusammen ordnet, ohne auch nur einmal recht von Herzen die ganz äußerliche Frage zu thun: für wen das Alles so geordnet werde. Die Mystiker allein machten davon eine Ausnahme, indem sie das Christliche für das Subject zu gewinnen suchten, und das wohl war es auch, was Hrn. Dr. Baur vorschweben mochte, um in seiner Gnosis von den Gnostikern den großen Sprung bis zu Jacob Böhme mit kurzer Ueberleitung zu wagen. Er mußte wohl unter Gnosis im allgemeinsten Sinne diejenige Geistesthätigkeit verstehen, wodurch der Inhalt der Anschauung des Wirklichen für die Bethätigung des Selbsts gewonnen wird. Aber abgesehen davon, daß wir, wie schon gesagt, die Gnostiker zwar für solche halten, welche das Christenthum aus dem geschichtlichen Boden herausgehoben haben, aber doch nichts weniger als zum Eigenthum des Subjects machten, sondern in phantastischer Projection zwischen dem Boden der Geschichte und dem der Speculation in der Mitte schwebend erhielten, so findet auf der andern Seite bei den Mystikern zwar eine Vereinigung mit dem geschichtlich Gegebenen statt, aber doch nur in der Weise einer die Selbstständigkeit geradezu aufhebenden Hingebung; wie denn eigentlich darin einzig die gegen den Mysticismus zu machende Einwendung liegt, daß er die lebendige Entwicklung des geistigen Individuums auf einer bestimmten Stufe festhält, und was beweglicher Durchgangspunkt ist, zu einer absoluten Schranke macht. Für unsern Zweck des Verhältnisses der Philosophie zur Christologie werden wir also auch bei den Mystikern als solchen nichts gewinnen. Aber doch hat es uns etwas befremdet, von Hrn. Dorner für seinen Zweck nicht wenigstens der neuerdings wieder mit allem Recht so nachdrücklich in das Gedächtniß zurückgerufenen Victoriner Erwähnung gethan zu sehen. Wenn sie auch nicht eine Fortbildung in dem Verhältniß der einzelnen christologischen Bestimmungen geben, so war doch die Stellung, die sie der Theologie zu dem

Bewußtsein gaben, eine von der übrigen Theologie ihrer Zeit wesentlich verschiedene. Die Mystik ist jedenfalls überall eine Vorbereitung für ein lebendiges Verhältniß der Philosophie zur Theologie, und insbesondere zur Christologie, ja eine Erweckung der Philosophie selbst aus ihrem epimenidischen Schlafe, und Dorner macht in dieser Beziehung darauf aufmerksam, wie die deutsche Mystik insbesondere in Spinozismus verlaufe (S. 246). Es war vorauszusehen, daß die so lange hintangesetzte Subjectivität, die in dem nur einzeln vorkommenden und nie bis zu irgend einer Allgemeinheit durchdringenden Mysticismus keine hinreichende Genugthuung fand, sich für ihre Vernachlässigung rächen werde. Nachdem Dorner auf eine sehr einleuchtende Weise die subjective Belebung der abgestorbenen Theologie durch die Reformation dargestellt hat, die bis zur Philosophie fortgehen mußte, läßt er diese und ihr neubelebtes Verhältniß mit Leibnitz und Wolff beginnen. Daß er die englischen Deisten und Bayle nicht erwähnt, dürfte, wenigstens was die erstern anbelangt, seinen Grund darin haben, daß sie weniger Philosophie, als ein oft sehr flaches Raisonnement sich zu eigen machen, ihre Gründe auf allen Gebieten des Wissens zusammenraffen, und sich zu dem Christenthum in nur negativer Weise verhalten, so daß wir eigentlich sagen können: sie zehren von demselben für ihre eigne Erhaltung. Ihre Philosophie, wenn wir es so nennen wollen, beharrte so in der sich selbst auferlegten Abstraction des Deismus, daß sie sich dadurch selbst unfähig machte, in ein lebendiges Verhältniß zur Christologie zu treten. Doch müssen wir in ihnen die ersten Regungen der auf dem Gebiete der Theologie niedergetretenen Subjectivität erkennen, die ihre Rechte geltend macht; und sie that dies gemäß dem Gesetze der Dialectik durch den Gegensatz. Ebenso war es auch bei Bayle, der so gern von Theologie sprach, und der sogar vorgab, Alles in ihrem Interesse zu thun, selbst seine Zweifel in ihrem Interesse zusammenzusuchen. Er hatte hinter sich die Cartesianische Philosophie, und also ganz etwas Anderes, als die englischen Deisten oder etwa die französischen Sensualisten und

Encyklopädisten, eine wirkliche, geschlossen auftretende philosophische Macht, und zwar mit ihrem in seiner Einseitigkeit sehr bedenklichen Kanon der Wahrheit des distincte et clare cogitare. Zwar hatte Cartesius selbst sich nicht in Opposition gesetzt mit der Theologie; er hatte die Macht nur aufgestellt, Andere kamen, sie anzuwenden. Ein positives Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie, ein Erkennen der erstern in ihrer Einheit mit der andern dürfen wir bei der Abstraction, in der sich beide hielten, die erste namentlich durch den angeführten formellen Grundsatz, nicht erwarten. In der Cartesianischen Philosophie lag viel kritische, von einer solchen Einseitigkeit erlösende Kraft, dadurch daß sie das philosophische Erkennen bis zu seinen ersten Gründen verfolgte; aber diese Kraft war für jene erste Zeit völlig verloren, nicht anders, wie auch die weit mächtiger gewordene Kritik eines Kant ganz das gleiche Schicksal hatte. Die Cartesianische Philosophie, wie die seiner Nachfolger, Malebranche und Spinoza, hatte allerdings einen theologischen Character, aber nur in dem allgemeinen Sinn, daß sie der Idee Gottes sich zu bemächtigen suchte, um — mittelst derselben ein System des abstracten Denkens zu begründen. Von einer christologischen Richtung kann aber unter solchen Umständen nicht die Rede sein. Es war zu sehr blos der logische Begriff, ferne von der Idee, der zur Herrschaft gelangte, als daß irgend ein Herandringen zu dieser Concretion der Wahrheit jetzt schon hätte erwartet werden können. Der Gewinn dieser philosophischen Richtung war nur der, daß das subjective Bedürfniß, das in der Reformation sich selbst gegenwärtig geworden war, nun bis zur subjectiven Macht sich entwickelt hat, bis zur Kriegsrüstung, die einen erschütternden Kampf voraussehen ließ. Dorner geht fast unmittelbar von der Reformation zu der Wolff'schen Philosophie über, einzig der Mystiker, Theophrastus Paracelsus, Val. Weigel, Jacob Böhm, sich als überleitenden Zwischengliedes bedienend. Sollte aber, von der subjectiven Befreiung des Geistes zu sich selbst, der Emancipation der Philosophie von der Theologie (S. 249 und 250) ausge-

gangen werden, so möchte es wohl nach dem, was wir über Cartesius gesagt haben, nothwendig sein, den Anfang etwas früher zu setzen, als mit Wolff. Es ist dieser Ausgangspunkt um so überraschender, als, wie Hr. D. selbst sagt (S. 251), Wolff, wie Leibnitz selbst, zunächst in einem durchaus nicht feindlichen Verhältnisse gegen die Christologie standen, vielmehr Wolff und der Wolffianer Carpov die Nothwendigkeit der Menschwerdung ganz in der Weise des Anselmischen cur deus homo zeigten. Aber es gibt keine reine Wiederholung in der Geschichte; auch dieses cur war jedenfalls ein anderes, als das des Anselmus. Jener hatte es noch aus der Mitte der Theologie aufgeworfen, diese aber aus der Mitte eines Gebietes, das seine Unabhängigkeit von der Theologie in Anspruch nahm. Was wir also schon in Beziehung auf Anselm sagen mußten, das gilt wiederholt und in verstärktem Maaße von dieser Zeit. Das Verhältniß, das durch eine solche Frage angedeutet wird, ist immer ein die Trennung recht beurkundendes, und je größer die Macht des subjectiven Geistes der Philosophie geworden war, um so mehr mußte diese äußerliche Berührung zum momentanen Nachtheil der Christologie ausfallen. Es war mit jener erneuten Frage eigentlich nichts ausgesprochen, als daß die Philosophie die Christologie auch als ihr Gebiet ansehe, und, — was die nächste Folge davon war — daß nur das wahrhaft christologisch sein könne, was zur Antwort auf jenes cur diene. Das Bedürfniß der Demonstration war das Kriterium für christologische Wahrheit geworden. Und auch, als die Philosophie in der Periode der Popular-Philosophie alle Würde verlor und zum bloßen Eigensinn des Räsonnements herabsank, auch da blieb ihr doch alle Anmaaßung jenes Warum in verstärktem Maaße, und die falsche Teleologie reiner Utilitarier verwarf eine Bestimmung der Christologie um die andere, das Spitzfindige zusammt dem Wesentlichen. Was Jahrhunderte mit vieler Mühseligkeit und unter vielen Kämpfen zusammengebracht hatten, das verwehte ein kurzer Augenblick so bis auf den Grund, daß als das Aeußerste dieser Richtung bezeichnet

werden muß, wenn man sogar die sittliche Reinheit Jesu und seiner „Pläne", wie man es nannte, da und dort nicht mehr bestehen lassen wollte. Hatte man dabei sich so weit von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen entfernt, daß man die Möglichkeit aller Offenbarung leugnete, so bildete diese vollkommen deistische Ansicht den, wenn auch nicht schärfsten, doch vollsten Gegensatz gegen die Christologie. Aber von einem Verhältniß der Philosophie zur Christologie wagen wir dem noch nicht zu sprechen; wir wüßten nicht, wo wir die erstere suchen sollten, und es mag immerhin ein wohl zu beachtender Wink für diejenigen sein, welche die Philosophie in ein von Hause aus feindliches, oder doch wenigstens indifferentes Verhältniß zur Theologie setzen möchten, daß Philosophie und Christologie so gleichzeitig ins Sinken kamen. Es kann dies nicht rein zufällig sein.

Das Selbst hatte seine Rechte geltend gemacht; dies allein mag der wahre Fortschritt, der hier übrig bleibt, sein. Aber diese Rechte bedurften noch eines andern Vertreters, und sie fanden ihn in Kant. Von da an können wir uns genauer an Hrn. Dorner anschließen, da nun seine Aufgabe keine andere sein kann, als die unsrige, wie er denn schon früher selbst gesagt hat: „der Gang der neueren Philosophie bezeichne Schritt für Schritt die Stufen des zu sich selbst kommenden Geistes", und zwar in der Weise, daß sie eine wahre Christologie, „durch Aufhebung jener trennenden Scheidewand zweier entgegengesetzten Naturen, des Göttlichen und Menschlichen, vorbereitete" (S. 248). Es war ein ganz neuer Tag für die Philosophie, wenn auch nicht so unvermittelt, als Hr. Dorner, wenn wir ihn recht verstanden haben, will (S. 258), wie dem Begriffe nach hervorgerufen durch den vorhergehenden Skepticismus, so auch in seiner religiösen Beziehung durch das allerdings sehr unberufene Selbstgefühl des Räsonnements. Kant gab jenem Selbstgefühl seine Berechtigung und zugleich seine Schranken, diese in jener. Es wurde zu einer soliden Macht, dadurch entschieden also vergrößert; aber ebenso sehr der frechen Willkür, der Zerstörungs-

wuth einer rein subjectiven Teleologie ein Ziel gesetzt. Das Substantielle des Selbst wurde auferbaut, sein sittlicher Gehalt. Darnach wurde zunächst die Offenbarung, unter welchem Namen man den geschichtlichen Anfang der Religion, insbesondere des Christenthums, zusammenfaßte, bemessen. Der substantielle Gehalt des Selbst, wie er in der Speculation resultirte, wurde zum Maaßstab, das vorhandene religiöse Capital zum Gemessenen. Aber es muß hier vor Allem daran erinnert werden, was auch Hr. Dorner nicht übersehen hat (S. 261), wie dieses Substantielle der menschlichen Natur nicht festgestellt werden konnte, ohne daß schon bei dem Begründer der kritischen Philosophie die Idee des Urmenschen, der Gott wohlgefälligen Menschheit, wieder eintrat, wenn auch nur als Idee. Wir müssen dies für eine ganz nothwendige Folge der tiefern philosophischen Bestimmung seines Systems halten, die sich gedrungen sah, diese Substantialität des menschlichen Wesens zu erheben über —, und unabhängig zu machen von dem ihr nicht entsprechenden empirischen Zustande. Weniger können wir die Idee eines ethischen Gemeinwesens als aus diesem System hervorgehend ansehen, und fast mehr nur der Idee Gottes, die nun einmal hier noch nicht ihre Stelle fand, und ihm als ein Superfluum anhing, zu Liebe herein genöthigt. Aber wer erkennt nicht in allem das Verhältniß dieser Philosophie zur Christologie Betreffenden eine sehr genaue Verwandtschaft mit Platon? und diese Parallele könnte zu mancherlei interessanten Erwägungen Anlaß werden. Vor Allem scheint sie uns am meisten jenen staunenswerthen Reichthum des Sokratisch-Platonischen Geistes nahe zu bringen, der so lange vor Christus dieselbe Bestimmung der Idee erfaßte, die ihr nach 18 Jahrhunderten nicht ohne die gewaltigste Kraft-Aeußerung wieder gewonnen wurde. Dabei wollen wir indessen nicht sagen, daß die Entwicklung des menschlichen Geistes, insbesondere als des philosophischen, sich eines Anachronismus schuldig mache, und Kant vor Kant anticipirt habe. Was in Platon größerer Reichthum, größerer Umfang der idealen Anschauung war, das mußte bei Kant's Philosophie,

herausgewachsen aus den mit christlichen Vorstellungen getränkten Jahrhunderten, größere Klarheit und Bestimmtheit haben. Aber auch die Verhältnisse, unter denen beide Philosophieen entstanden, verleugnen ihre Verwandtschaft nicht. Auch zu Kant's Zeit war, wie wir schon angemerkt haben, ziemlich reiner Tisch der historischen Religion gemacht, und ihre einzige Zuflucht blieb die Idee des Geistes. Nicht nur nämlich, daß das Räsonnement der Popular-Philosophie anmaaßend der Geschichte den Rücken kehrte, sondern es hat sich zum Theil mit, zum Theil kurz vor der Kant'schen Philosophie, eine neue Macht zunächst gegen die Geschichte erhoben, die Kritik. Der Geist war nicht nur auf der einen Hemisphäre seines Gebiets kritisch geworden, sondern auch auf der andern; aber auf dieser mit um soviel größerer Gefahr, als die historische Kritik von Anfang an nicht rein historisch blieb, eine Zucht, die sie, die vor Allem geistige Zucht in sich darstellen sollte, bis heute noch nicht an sich selbst zu üben gelernt hat, und eben dadurch am deutlichsten zu erkennen giebt, daß sie nicht mehr für sich bestehen kann, nichts in sich Abgeschlossenes und Abzuschließendes ist. Sie entblödet sich noch, wie sie von Anfang gethan hat, bis auf die neuesten Zeiten nicht, ihre Instanzen auf allen Feldern zusammen zu holen; gleichsam als ob Alles und überall fest wäre, nur auf dem Gebiete der Geschichte nicht. Während also auf der einen Seite das ganze Gebäude der Theologie, und zwar namentlich in ihrem Mittelpunkte, der Christologie, zerbröckelte, so erhob sich schon auf der andern Seite ein anderes Gebäude derselben aus seinen Grundfesten, ja wir müssen sagen: dieses half noch mit, jenem seine letzten Steine zu zertrümmern. Denn nicht nur, daß Kant den historischen Christus erst in seinem ethischen Gemeinwesen eintreten läßt, einer Idee, von der wir schon gesagt haben, daß sie im Kantischen Sinne den Namen eines Nothbehelfes nicht wohl werde von sich abweisen können, sondern er rechnet sie auch zu dem statutarischen Kirchenglauben. „Das Historische von ihm kann nöthig sein, um uns die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit vorstellig zu machen; aber die

bewußte, freie Moralität bedarf jener historischen Krücken nicht mehr, ja sie zu behalten wäre Sünde." (Dorner S. 265 und 266). Die Theologie hatte sich entwickelt auf eine das menschliche Selbst gar nicht berücksichtigende Weise, ja sie hatte sich in der Lostrennung von demselben erheben zu müssen gemeint; das rächte sich nun. Die Speculation hatte sie nur als etwas von dem Selbst durchaus Losgetrenntes, und jene schied sie nun auch ihrer Seits von sich. Es war dies der richtige Gang der Dialektik des Geistes, aber zugleich das Unvollendete, das nur Momentane in der Kant'schen Philosophie. Sie kannte die Substantialität des Selbst als rein logische, abstracte oder, in ihrer Sprache, als transscendentale; aber eben damit hatte sie dieselbe eigentlich nicht, sie hatte sie nicht als Persönlichkeit. Es war nur der erste Unterbau derselben. Sie hatte sich nicht erfaßt in ihrer Einheit mit dem Göttlichen, noch viel weniger mit dem Geschichtlichen. Darauf mußte sich also der nächste Fortschritt richten.

Bei J. G. Fichte schritt dies zunächst zu dem Urtheil fort: das Menschliche ist das Göttliche. Das absolute Ich ist die Form, unter welcher sich dieses in die Philosophie einführt, und so sehr dies von der Religion abzulenken und also aller Christologie feindlich zu sein schien, so war es doch in der That der erste Schritt der Annäherung von dem der Christologie weit ferner stehenden Kantianismus aus. Ist dies ein Paradoxon, durch das wir auch mit Hrn. Dorner (S. 280 ꝛc.) in Widerspruch zu kommen scheinen, so müssen wir uns darüber etwas näher erklären. Kant und Kantische Principien, wie sie auch in Fichte's Kritik aller Offenbarung sich finden, hatten wenigstens unter gewissen Voraussetzungen noch Etwas übrig gelassen von der historischen Religion; aber in der That dies nur darum, weil das menschlich Substantielle hier erst von Neuem begründet, und in diesem seinem Grunde in zäher Abstraction festgehalten wurde. Es war gerade als solches noch viel weiter entfernt von jeder Vermittlung mit dem Göttlichen, und darum von jeder speculativen Christologie. Fichte hingegen

brach vollends mit aller Geschichte, und scheint dadurch, wie aller Religion, so insbesondere aller Christologie ferner zu kommen; aber da der Bruch geschah, weil sich Fichte zum absoluten Ich erhoben hatte, so müssen wir vielmehr sagen, es war diese Form des Princips die höchste Kräftigung des Selbsts und das erste Setzen der unmittelbaren Einheit des Göttlichen und Menschlichen, und das Irreligiöse war zugleich das Unvollendete des Systems, nämlich eben daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihrer Unmittelbarkeit eingeführt wurde in die Philosophie, daß sie Princip war, statt Resultat zu sein.

Zwischen Kant und Fichte schiebt Hr. Dorner noch die mit der Jacobischen und Friesischen Philosophie zusammenhängende Christologie ein. Hier haben wir eigentlich die Gnostiker der neuern Zeit zu suchen, und sie gewähren, wie einst, so hier von Neuem, keinen Fortschritt in der Entwicklung des Verhältnisses der Philosophie zur Christologie. Die Anhänger dieses Standpunktes haben alle ein doppeltes Gesicht. Schon bei Jacobi ist dasselbe nicht zu verkennen. Er war aus nicht gehörig vereinigter philosophischer Reflexion und Empfindung zusammengesetzt. Die erste, durch welche die Idee zur That werden will, erscheint aber bei ihm immer nur als etwas Erborgtes, die Abstraction eines Spinoza, der Kampf mit dem Skepticismus eines Hume, das Ringen um den Standpunkt des Kriticismus, in welchem niemals seine philosophische Empfindung vollständig aufgehen wollte, so daß immer ein übermächtiger irrationaler Rest blieb, der einen bis an das Ende seiner Tage nicht ausgeglichenen Zwiespalt in seiner wissenschaftlichen Individualität, die bei ihm mehr, als bei irgend einem Andern, er selbst war, setzte, und in den er uns in der Vorrede zu den Briefen über Spinoza (Werke Bd. 4. Abth. 1. S. XIII. ꝛc.) klar hineinblikken läßt, wo er auf eine so schöne Weise sagt: „ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. — Jenes reinen Vorwitzes darf ich mich nicht rühmen, der, nach den Urtheilen der großen Männer dieser Zeit, der allein wahre Geist der Philosophie, so wie seine jedesmal

nur täuschende, ins Unendliche hinaus sich verschiebende Befriedigung, ihre ganze Absicht ist. Ganz uninteressirt in Absicht des Objects, muß nicht das Subject ihnen Alles, und wie die Unparteilichkeit an jener Seite vollkommen, so die Parteilichkeit an dieser unendlich werden?" Zwischen dieser Parteilichkeit und Unparteilichkeit schwankte er beständig hin und her, und in seinem von Roth herausgegebenen Briefwechsel, namentlich in den Briefen an Dohm, tritt dieser Zwiespalt, gegen das Ende seiner Tage zunehmend, oft auf eine wahrhaft drückende Weise hervor. Als jener philosophischen Empfindung von Fries sogar eine bestimmte Stellung innerhalb des Systems unter dem Namen von Ahnung, Glauben u. s. f. gegeben wurde, in der That aber mit keinem andern Erfolge, als um auf diese Weise die leere Stelle im Systeme noch bestimmter zu bezeichnen, da bemächtigten sich Theologen, wie de Wette, und mit einiger Modification auch Haase, dieses neugeschaffenen Princips, und suchten ihm, das nicht irgend eine Bestimmung aus sich selbst zu gebären vermochte, Inhalt von außen zu geben. Aber hiermit kam der Zwiespalt zwischen ihm und philosophischer Reflexion vollkommen zu Tage, wurde auch von de Wette mit großer Entschiedenheit anerkannt. Die Verstandes-Ansicht, wie er es nannte, sollte nichts gemein haben mit der ästhetischen Ansicht, durch welche die ewigen Ideen verbildlicht werden. So haben wir auch hier wieder ganz die symbolische, phantastische Projection, wie bei den Gnostikern der frühern Zeiten. Aber auch hier nicht reine Wiederholung! Wie die Gnosis dort eintrat am Ausgang speculativer Kraft, philosophischer Selbstständigkeit, deren Schein sie sich zu erringen trachtete, so tritt sie hier ein am Anfang übermächtig werdender logischer Selbstständigkeit und am Ausgang historischer Festigkeit, deren Schein sie sich zu bewahren sucht. Aber „die Einbildungskraft, wäre sie ein Sonnenpferd", sagt Hamann (Werke. Bd. 2. S. 37), „und hätte Flügel der Morgenröthe, sie kann keine Schöpferin des Glaubens sein", sie kann uns die Wahrheit nicht geben. Deswegen müssen wir dieser ganzen Ansicht nur die Bedeutung einer

Episode zuerkennen. Nicht durch einen Sprung konnte die Versöhnung zwischen Speculation und Geschichte, zwischen dem Selbst und der Idee, zwischen Philosophie und Christologie gefunden werden, dazu bedurfte es der gediegenen Arbeit der erstern. Sie ließ auch nicht auf sich warten. Mit dem Aufgebot der rüstigsten Kraft schreitet das Verhältniß der Philosophie zur Christologie fort in Schelling und noch mehr in Hegel.

Wir können hier natürlich nur von Schelling sprechen, so fern er sich selbst ausgesprochen hat, wie es auch Hr. D. thut (S. 340 ꝛc.), da, was in neuerer Zeit seine Philosophie für eine Wandlung erlitten hat, erst noch der authentischen Mittheilung harrt, um für die Mitphilosophirenden mehr als Mysterium zu sein. Das, was Manche von denen, die sich die Schüler seiner neuern Gestalt nennen, davon sagen, ist theils unter sich nicht immer übereinstimmend, theils in einem höhern Grade sich von der Philosophie entfernend und dem zuwendend, was wir als die gnostische Geistesbewegung bezeichnet haben, daß wir hierauf weiter einzugehen nicht veranlaßt sind. Den Fortschritt der Philosophie, den Schelling wirklich machte, hatte schon Fichte in seiner zweiten Periode, der durch diese nichts weniger, als sich selbst untreu wurde, vorbereitet. Die herbe Abstraction, bis zu welcher das Denken des Ichs zuerst in Fichte fortgeschritten war, und wodurch er, wir dürfen nicht sagen, bis zur Spitze des Subjectivismus kam, denn diese würden wir eher in einer Denkweise, wie die der Popular-Philosophie oder des aus Kant herausgefallenen Rationalismus von Röhr, Wegscheider ꝛc. suchen, aber bis zur Spitze einer Philosophie des Ichs, — sie mußte nothwendig, je bestimmter sie Alles außer sich negirte, um so gewisser selbst wieder Alles umfassen, so daß zwar nicht das empirische Ich, aber „das Ansich eines Jeden unmittelbar Gott“ war. Mit Recht nennt Dorner diese zweite Gestaltung des Fichteschen Systems eine Spinozistische (S. 333), sofern alles Endliche gegenüber dem unendlichen Princip negirt wurde. Nur trat allerdings der Unterschied ein, daß jenes Unendliche nicht Substanz war, nicht

nur, wie bei Spinoza, das Geistige auf eine sehr unvollkommne Weise an sich hatte, sondern selbst Wille, Geist war. So bleibt es also das unbestreitbare und bei weitem noch nicht genug erkannte Verdienst Fichte's, daß er die durch Kant zuerst wiedergewonnene Substanzialität des Selbst zu der Einheit mit dem Absoluten hinanführte, und somit auch einen entschiedenen Fortschritt in der Christologie bildete. Der schroffe Abschluß seines Systems, das ein „bis hierher und nicht weiter" setzte, eine Schranke, die sich an diesem Punkte die Philosophie am wenigsten durfte gefallen lassen, war wohl hauptsächlich Schuld, daß jenes sein Verdienst nicht genug anerkannt wurde. Allein auch über die Spinozistische Abstraction von allem Endlichen sucht Fichte wenigstens in dieser zweiten Gestalt offenbar hinauszuringen, ein Ringen, das dann Schelling auffaßte und vollzog. Der Fortschritt, den wir mit ihm gewinnen, beruht hauptsächlich in der Bestimmung des Processes; das Absolute wird absoluter Proceß. Das absolute Sein muß sich selbst bejahen in einem absoluten Werden, das göttliche Leben, um Leben zu sein, hat sich in eine Geschichte dahingegeben. Sollen wir zwischen ihm in dieser offenbaren Gestalt und Hegel noch einen andern Unterschied als den der vollkommnern dialektischen Ausbildung des letztern hervorheben, so würden wir diesen darin finden, daß bei Schelling das Absolute mehr in den Proceß der Endlichkeit hingegeben wird, sich mehr in dem Endlichen verliert, während bei Hegel sich bei jeder neuen Gestaltung das Unendliche in sich selbst erfaßt. Es ist der mächtige Fortschritt Schelling's, dadurch, daß er das Absolute in den Proceß eingehen läßt, die Geschichte, welche von der abstracten Verinnerung des Selbst weggeworfen worden war, wieder zu Ehren zu bringen. Aber er näherte sich dadurch mit dem abstracten Gedanken einer Macht, von der er ahnen mochte, daß sie jenen Gedanken zu bewältigen Miene machen könne, und er zeigte deshalb immer noch Zurückhaltung genug, die ihn in den vor uns liegenden Schriften von der Vertiefung in den geschichtlichen Proceß auf die monotone Bewegung zwischen Identität und

Differenz als auf ein begrifflich commensurables reducirte. Allerdings bedurfte es dieser Zurückhaltung, denn solche Kategorieen des blos abstracten Denkens reichten nicht hin, um das Selbst vor der Uebermannung durch die geschichtliche Fülle sicher zu stellen. Mit Recht, glauben wir, läßt sich Dorner (S. 361) nicht bestechen durch einzelne Stellen Schelling'scher Schriften, seine Christologie für vollkommner zu nehmen, als sie ist. Es ist ein beständiges Ringen bei Schelling, aber es kommt nicht so weit, daß das Verhältniß der Individuen der Geschichte ein persönliches würde; es bleibt ein abstract principielles (dunkles Princip und Licht-Princip), das durch die Individuen hindurchgeht. Aber es war auch das schon ein gewaltiger Fortschritt, die Speculation der Geschichte genähert, den Namen Christi genannt zu haben innerhalb des speculativen Gebietes, so daß er demselben, wenn auch noch nicht vollkommen, so doch in einzelnen wesentlichen Bestimmungen angehört, nicht blos durch irgend welchen Nothbehelf von außen herein gezogen wird. Das Verdienst aber, das unstreitig Hegel allein zukommt, abgesondert von dem, was er von Schelling in sich aufgenommen hat, besteht wohl darin, daß er die erste Grundlage gab zu einer Vermittlung der Christologie, zu einer völligen Aufnahme derselben, so wie sie geschichtlich gegeben ist, in das Gebiet der Philosophie, d. h. dem zufolge, was wir gleich zu Anfang gesagt haben, in die Gedanken-Verknüpfung mit der Verwirklichung des Selbst. Wenn wir von Schelling gesagt haben, daß durch ihn das Göttliche, das Unendliche, dem Proceß des Endlichen überantwortet werde, und das Unendliche theils nur vor aller Entwicklung und außer derselben als Indifferenz bestehe, theils in dem Proceß als dessen Endlosigkeit, also eben nur in der Negation jeder einzelnen Form des Endlichen, so hat das Unendliche auf diese Weise nur negativen Werth. Dies hat nun Hegel umgedreht, und ist dadurch sowohl Heraklit als Platon näher gekommen. Er geht beständig darauf aus, — und es wird dies sicherlich das Hauptverdienst seiner Philosophie sein, wenn wir dieselbe von der Seite des Inhalts betrachten,

die aber gerade bei ihm, bei seiner dialektischen Vollkommenheit, aufs innigste verknüpft ist mit der Form, — er geht beständig darauf aus, das Unendliche mit dem Endlichen zu vermitteln, und zwar fängt er damit an, die geläufige Vorstellung des Unendlichen, nach welcher es außer dem Endlichen und das Endliche außer ihm wäre, darzuthun in ihrer Nichtigkeit. Er zeigt, wie auf diese Weise, indem das Unendliche seine Schranke an dem Endlichen hätte, jenes selbst dadurch als Unendliches vernichtet würde. Sodann geht er aber weiter fort, und zeigt, wie eben in jeder Form des Endlichen vielmehr das Unendliche das Positive sei, und wie aus diesem Wesen der endlichen Form, nicht aber aus ihrer Endlichkeit, welche vielmehr nur das in dem Unendlichen eingeschlossene Andere seiner selbst ist, ihr Vergehen folge, welches vielmehr ein Uebergehen, ein Uebertragen des Unendlichen über die abstracte Einzelnheit sei, also ein Aufgehobenwerden in der bekannten von ihm besonders in Anspruch genommenen Doppelbedeutung. Hiermit haben wir allerdings eine Vermittlung, nach der wir bisher umsonst gesucht haben, und die uns die Basis aller Christologie bleibt. Aber das Unvollendete giebt sich doch auch gleich wieder hier zu Tage, indem nämlich diese Hegel'sche Philosophie durchaus nicht Christum als Einzelwesen festzuhalten weiß, sondern, wie dies die neuern philosophisch-theologischen Bewegungen zur Genüge kund gethan haben, ihn beständig verflüchtigt in die allgemeinen Kategorieen der Menschheit. Woher kommt das? Sicherlich nur daher, daß das Göttliche eben nicht blos das Unendliche, so wie das Menschliche nicht blos das Endliche ist, ja daß selbst die Denkthätigkeit, oder nach seiner Identification der Geist, nicht blos diese Bewegung zwischen den abstracten Kategorieen des Unendlichen und Endlichen ist, oder daß, wenn und wiefern sie dies und vielleicht noch weniger als dies ist, Problem einer kritischen Untersuchung werden und darin die Abstraction überwunden werden muß. Zwar hat noch außer diesen Bestimmungen Hegel eine Reihe andrer in seinem System, wie der oben genannte „Geist", und die ihm entgegengesetzte Natur,

Freiheit und Nothwendigkeit rc.; aber es ließe sich leicht zeigen, daß diese nur äußerlich, lehnsweise in dasselbe hereinkommen, nicht in demselben errungen werden. Das Unendliche hatte zwar auch schon Spinoza speculativ ergriffen, und es ist bekanntlich, wie der Hauptbegriff, so das einzige Resultat seiner ganzen Philosophie; aber Spinoza hatte eben nur das Unendliche und das Endliche ihm gegenüber, als abstracte und schlechthinnige Negation. Er hatte das Unendliche mit einer Energie in die Speculation eingeführt, wie keiner vor ihm; aber er hatte eben nur dieses, und darum war es ein so bedeutender Fortschritt, den Hegel dadurch machte, daß er dieses Unendliche mit dem Endlichen vermittelte, und darum hat er auch immer mit vollem Rechte und mit dem größten Nachdruck die Vermengung seiner Philosophie mit dem Spinozismus abgewiesen. Hegel's Philosophie ist, wenn auch keineswegs schon vollkommene Geistes-Philosophie, doch dadurch, daß sie statt der abstracten Negation die Vermittlung in der Philosophie zur Wirklichkeit gemacht hat, diejenige, die zu einer solchen Philosophie den Grund legt. Abstracte Negation ist nur Natur-Bewegung, nicht Geistes-Bewegung. Wir haben in dieser Vermittlung den Rahmen, innerhalb dessen auch das Verhältniß zwischen Philosophie und Christologie zu seiner vollkommenen Concretion kommen muß, aber ohne, wie man jetzt schon von mancher Seite, die nur wieder in verhärtete Einseitigkeit auslaufen kann, versichert hat, bereits dahin gekommen zu sein. Wir vermögen es daher für weniger geeignet zu halten, daß Dorner einige der Hegelianer voranschickt, und nach denselben erst die Auseinandersetzung der Hegel'schen Christologie selbst folgen läßt. Wir wären vielmehr der Ansicht, daß die Hegel'sche Philosophie die Grundlage bildet, auf welcher dann einzelne Anhänger derselben zwischen der Speculation und der historischen Christologie ein Auskommen zu treffen suchten. Auch daß die Hegel'schen Vorlesungen über Religions-Philosophie später im Druck erschienen sind, ist in der That ein sehr zufälliger Umstand, da nicht nur Hegel's System, nach dessen

Totalität auch seine Christologie weit mehr, als nach einem einzelnen Zweige, bemessen werden muß, auf welchen, wie schon gesagt, noch andres als nur die innere Consequenz des Systems influirte, schon früher in abgeschlossener Gestalt vorlag, sondern auch seine religions-philosophischen Sätze schon früher in die Welt ausgingen, da diese Vorlesungen bekanntlich schon im Jahre 1821 zum erstenmal in Berlin gehalten wurden. Setzen wir also als neue Basis für eine neue Entwicklungs-Periode des Verhältnisses zwischen Philosophie und Christologie die Hegel'sche Philosophie, so knüpfen sich daran eine Reihe neuer Versuche, die historische Theologie mit der Philosophie auszusöhnen. Immer hat die erstere erklärt, und sie war sicherlich mit dieser Erklärung in ihrem vollen Rechte: dies ist nicht unser Christus; aber freilich kam sie auf der Stelle in ein ebenso vollkommnes Unrecht, wenn sie daraus folgerte, der Philosophie gar nicht zu bedürfen, oder dieselbe gar als eine feindliche Macht ansehen zu müssen, welche nur die Zerstörung der biblischen Wahrheit, wenn auch nicht zur Absicht, doch zur Folge habe.

Doch ehe wir das Verhältniß von Philosophie und Christologie in diesen einzelnen Bemühungen näher characterisiren, wird es wohl nicht unpassend sein, hier ein Wort über Schleiermacher einzufügen, von dem wir gleich Anfangs gesagt haben, daß er an die Spitze der neuern Bemühungen um Christologie zu stellen sei. Innerhalb des Gebiets der besondern Aufgabe, die wir uns gestellt haben, gehört er allerdings eigentlich nicht, und zwar darum nicht, weil er mit großer Entschiedenheit auf die Trennung der Philosophie von der Theologie dringt, und alle nähere Beziehung zwischen beiden leugnet. Nach dem, was wir bis jetzt schon gesehen haben, können wir aber soviel wenigstens mit Zuversicht behaupten, daß es, um einer solchen Trennung, nicht bloßer Unterscheidung, die wir ja auch in Anspruch nehmen, das Wort zu reden (denn treu bleiben konnte derselben S. in der Entwicklung seines dogmatischen Systems nicht), entweder an der Philosophie oder an der Theologie fehlen

müsse. Wir meinen, daß dies bei der Schleiermacher'schen Philosophie der Fall sei. Sie ist in den Abstractionen des Pantheismus befangen, und es ist also eine richtige Selbst-Kritik, wenn sie sich von der Theologie abscheidet, die kein Andrer unter den Neuern mit der Energie als Christologie behandelt, von dem christologischen Mittelpunkte aus gebildet hat, wie Schleiermacher. Das giebt uns denn auch das Recht, Schleiermacher an die Spitze aller christologischen Bemühungen unsrer Zeit zu stellen. Historisch oder das, was man biblische Theologie nennt, ist aber Schleiermachers Theologie auch nicht. Somit, was ist sie denn? Sie ist die Analysis des christlichen Bewußtseins. Ihre Voraussetzung ist der vollzogene Proceß der Persönlichkeit, und sie nimmt nun das einzelne Bewußtsein, und sucht in dessen Zergliederung Christum. Aber dieser einseitig analytische Gang hat sein eignes Bedenken darin, daß es schwer hält, das Bewußtsein so zu ergreifen, daß es nicht bald der religiöse Inhalt einer ganzen Zeit, bald der eines Individuums sei; daß ferner in jedem Fall der Proceß der Persönlichkeit empirisch nicht vollendet ist, daß also in demselben zwar Christus als Moment, aber eben nur als Moment, nicht aber als vollendete Persönlichkeit vorkommt, so daß diese gerade an den Punkten, wo sie über die Empirie hinausragt, von dieser Theologie nicht ergriffen werden kann. Wie aber auch z. B. von den Vordersätzen Schleiermacher'scher Ethik aus die Christologie gefördert werde, dies haben Schweizer's schon erwähnte treffliche Arbeiten gezeigt. Das vollständige Urtheil hierüber hängt aber mit dem Urtheil über die ganze Philosophie Schleiermachers zusammen, wozu hier nicht der Ort ist, aber wozu jetzt die Zeit gekommen scheint, da wir neben der Ethik auch in den Besitz der Schleiermacher'schen Dialektik gesetzt worden sind.

Ehe wir nun die weitere Entwicklung des Verhältnisses der Philosophie zur Christologie verfolgen, sei es uns auch noch vergönnt, zu sehen, wie weit wir gekommen sind, was als wirkliches Errungenes angesehen werden kann, weil nur so es uns leichter werden wird, zu beurtheilen, was noch zu erringen

übrig bleibe. Wir fassen namentlich Alles zusammen, was seit dem Wiederaufgang der Philosophie gewonnen worden ist; diesen Wiederaufgang setzen wir, wie schon gesagt, bei Kant, und es ist gleichfalls nur mit einem Wort noch einmal daran zu erinnern, daß die Zeit, welche ohne kräftige Regungen in der Philosophie war, oder wo diese von der Theologie nicht beachtet wurden, oder wo die Philosophie in die Stellung der Magd zur Theologie gesetzt wurde, diejenige gewesen sei, wo die Beziehung der Theologie auf das Selbst erlahmte, und also der größte Schaden der Theologie selbst erwuchs, indem sie mehr oder weniger unfruchtbar wurde. In Kant war scheinbar die Theologie und insbesondere die Christologie am weitesten von der Philosophie entfernt, und die Schaar der aus der Kantischen Schule hervorgegangenen Rationalisten hat dies bestätigt. Aber es war doch damit der Anfang gemacht, beide für einander zu gewinnen, die Frivolität der bloßen Meinung wurde zu dem heiligen Ernst des sittlichen Bewußtseins eingeführt, und der unfruchtbar gewordenen Theologie, welcher auch die immer nur einzelnen und einsamen Mystiker das Verlorene nicht hatten wiedergeben können, jede Geltung verweigert, die sie anders als durch jene Beziehung auf die Sittlichkeit ansprechen wollte. Hiermit war freilich das Selbst zu dem Absoluten erhoben, und darin lag das Unvollendete dieses Standpunktes. Fichte schritt darüber fort, indem er die dort verborgen gebliebene Einseitigkeit mehr hervorhob, zunächst in dem Satze: das Selbst ist das Absolute; bald aber auch, eben um des Ungenügenden dieser Fassung willen, in dem: das Absolute ist das Selbst. Dies Absolute konnte aber kein Leeres und Ruhendes sein, und so führte es Schelling in die unendliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen ein oder zu ihr zurück, nahm ihr die Abstraction von diesem. Dieses Eingehen in das Gebiet des Einzelnen knüpft Hegel wieder an seinen Ausgang, erklärt die Einheit von Religion und Philosophie, aber, was wohl zu merken ist, eben als eine Einheit des Unendlichen und Endlichen oder auch des Allgemeinen und Einzelnen. Ein großer Fortschritt, welcher

der spröden Einzelnheit des Selbsts, wie sie sich in verschiedenen Perioden der Philosophie und Theologie, und zuletzt eben in jenem Rationalismus der Kantianer erhob, für immer das wissenschaftliche Ende gemacht hat. Die von der Theologie abgefallene Philosophie, die zum Grunde ihres Abfalls die erduldeten Mißhandlungen anführen konnte, war wieder zu ihr zurückgekehrt. Wenn aber dies, so war damit der Grund gelegt auch zur Vollendung der Christologie, der es bisher immer auf Einer Seite gefehlt hatte, und zwar entweder daran, daß das Göttliche nicht recht in das Menschliche eingegangen war; denn das, daß man die Formel Gottmenschheit erfunden, daß man dieselbe auch bis zur communicatio idiomatum ausgesponnen hatte, werden wir doch nicht für ein wahrhaft wissenschaftliches Eingehen, für eine Vermittlung ansehen? Es war nichts, als das erklärte, aber nicht befriedigte Bedürfniß einer solchen Vermittlung. Oder es hatte ebenso auf der andern Seite daran gefehlt, das Menschliche zum Göttlichen zu erheben; denn das, daß das Ich sich an die Spitze stellte, sich also die Absolutheit in der That nur anmaßte, werden wir gleichfalls nicht für ein Eingehen in das Göttliche ansehen wollen. Es ist ein wohlverdienter Triumph, mit welchem Hegel diese Vermittlung feiert, mit welchem er die tiefsten Lehren der Theologie, von denen man gerade am meisten abgekommen war, wie die Trinität, wieder in die Speculation einführte, und von dieser z. B. geradehin erklärte, sie mache die Angel der Welt aus: denn an ihr drehe sich die Welt um, bis hierher und von daher gehe die Geschichte (Philosophie der Geschichte S. 331). Dies wäre also nun gewonnen, dieses innige Herankommen der Philosophie zur Religion, und zwar zur christlichen Religion. Aber, wie schon gesagt, es ist hiermit nur erst der Boden gewonnen für alle ächte Christologie, zu welcher die ganze Energie des Selbsts, und auf gleiche Weise die Fülle des diesem Selbst entgegenstehenden Geschichtlichen gehört. Denn dies ist im Grunde der zu vermittelnde Gegensatz. Meint man, es käme nur auf eine Vermittlung des Allgemeinen und Einzelnen

an, so giebt man sich damit einer Täuschung hin, und vergißt, daß jene beiden Kategorieen dem Selbst inhäriren, daß sie es allerdings sind, mit welchen von dem Selbst aus jener Gegensatz angefaßt werden muß, daß sie sich aber in ihrer Vermittlung zur Vermittlung jenes Gegensatzes verhalten, wie Möglichkeit zu Wirklichkeit. Mit einem Wort: Hegel hatte die logische Basis wohl für eine Christologie; aber der Proceß, durch welchen diese zu Stande kommt, ist kein logischer. Es kommen deswegen auch die meisten übrigen Hauptbegriffe der christlichen Theologie in der Hegel'schen Philosophie vor, wie z. B. der des göttlichen Geistes, der Kirche, der Versöhnung rc.; aber doch nur, sofern in diesen allen unstreitig ein logisches Element eingeschlossen ist, sofern sie Theil haben an dem Gegensatz von Allgemeinem und Einzelnem. Es ist oft genug schon gesagt worden, daß Hegel die Person Christi nicht festzuhalten vermöge, und daß sie ihm immer wieder verschwimme in den Character der Menschlichkeit, und dies erläutert sich aus dem oben Gesagten, daß die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, des Unendlichen und Endlichen die Basis des Selbst sei. Also wäre im Grunde Hegel nicht hinausgekommen über die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen, und es müßten von seinem Anfang aus, der dazu erst die Möglichkeit setzt, noch weit härtere Gegensätze vermittelt werden, um zur Christologie zu kommen. Es ist nicht genug, daß das Denken die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen und damit allerdings auch des Göttlichen und Menschlichen sei, sondern es muß diese Einheit auch in dem einzelnen Denkenden gesetzt werden. Dadurch wird auf der einen Seite dieses Denkende erst zum wahren Selbst, zur Person, und der Proceß, durch welchen es dazu wird, ist, sofern in dem Denken das Sichsetzen ist, der Proceß der Freiheit. Auf der andern Seite kommt aber auch dadurch erst Christus in der Speculation wahrhaft zum Vorschein, sofern es sich nun nicht mehr fragt um eine Einheit irgend welcher Bestimmungen des Selbst, also nicht eines adjectivischen Menschlichen und Göttlichen, sondern um die Einheit des Selbst

oder der menschlichen Person mit Gott, d. h. es soll diese menschliche Person verwirklicht, also nicht in eine Kategorie verflacht werden, aber verwirklicht gerade dadurch, daß es sich in die Einheit mit Gott setzt, und es ist Aufgabe, diese Verwirklichung nur so zu Stande zu bringen, sobald die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als die logische Basis des Selbst erkannt ist. Wenn aber die Voraussetzung richtig ist, daß Verwirklichung des Selbst Philosophie sei, so ist damit auch die innigste Einheit der Philosophie und Christologie erklärt.

Den ersten Anhängern Hegel's, wie sie von Dorner angeführt werden, Marheineke, Rosenkranz und Göschel, in seinen frühern Schriften, ist allerdings das Bestreben nicht abzusprechen, soviel als möglich christlich dogmatische Bestimmungen hereinzuziehen; aber es geschieht dies doch mehr oder weniger auf Kosten der Consequenz, wie auch von D. nachgewiesen ist. Ihre Leistungen haben also hauptsächlich den Werth, zu zeigen, daß mit jener logischen Einheit des Allgemeinen und Einzelnen rc. noch nicht Alles vollbracht sei, was die christliche Theologie fordere, und man hätte wohl hinzusetzen dürfen: was für die Verwirklichung des Selbst nothwendig sei. Den ersten bedeutenden Fortschritt finden wir in Conradi (Selbstbewußtsein und Offenbarung), und zwar diesen Fortschritt dadurch, daß er in die Geschichte eingeht. Zwar hat auch Hegel selbst in seinen Vorlesungen über Religions-Philosophie einen geschichtlichen Ueberblick über die Religionen gegeben; allein einmal müssen wir doch sagen, daß Conradi in die Haupt-Religionen weit tiefer einging, als dies von Hegel geschehen war, und dann, was die Hauptsache ist, bleibt Hegel consequent stehen bei der Bewegung der Kategorieen des Allgemeinen und Einzelnen, was ihm die Tiefen der geschichtlichen Bewegung verschloß, und wohl auch verführte, mancher Religion eine ganz falsche Stellung zu geben. Conradi wagte sich weiter hinein: er macht die ganze Religions-Geschichte zu einer Phänomenologie des Bewußtseins. Dies ist mehr als der abstract-logische Begriff; aber dieses Bewußtsein soll von sich abfallen, soll sich entfremdet

werden (S. 6 ꝛc.), ein schwer zu vollziehender Begriff, über den wir ohnedies viel zu wenig erfahren, um ihn in seiner Wirklichkeit zu erkennen und in seiner Nothwendigkeit festzuhalten. Soviel ist wohl richtig, daß Conradi fühlt, es müsse, um zur Christologie zu kommen, von einer Scheidung Gottes und des Menschen ausgegangen werden; aber wir finden bei ihm, und noch bei manchem Folgenden eine gewisse Scheu, es zu der vollen und scharfen Scheidung kommen zu lassen, als ob es sonst an der Vereinigung fehlen könnte; während doch ein für allemal fest stehen muß, daß diese letztere nur dann recht zu vollziehen sei, wenn die erstere in ihrer ganzen Schärfe zu Stande gekommen ist. Bei Conradi kommt es nicht einmal zu einer scharfen Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem, wieviel weniger zwischen Gott und Mensch. Der Proceß der Religions-Geschichte ist ihm offenbar der eines einsamen Selbst-Bewußtseins, das sich nur gleichsam durch die unendliche Reihe von Incarnationen hindurch vollzieht, das, nur von verschiedenen Seiten angesehen, zugleich das Göttliche und das Menschliche ist. Aber der Proceß der Persönlichkeit ist das nicht, so wie auch nicht einmal ein einsames Bewußtsein zu denken ist, das die Grundlage der Persönlichkeit ausmacht. Conradi erwähnt zwar sogar der Sünde, aber zu spät, und darum auch so, daß es ihm nicht mehr möglich wird, Christum außerhalb derselben zu halten. Sie ist ihm die constituirende That der Persönlichkeit (S. 241), und darum in Christus nicht die Unsündlichkeit eine Abwesenheit der Schuld (S. 274); und wenn Christus der Erlöser ist, so ist er es consequent wenigstens zuerst für sich selbst. So zeigt es sich auf's deutlichste, daß es auch dieser neue Anlauf nicht bis zu den tiefsten Unterschieden in dem Processe der Persönlichkeit bringt, und wenn wir das Abziehen, was Conradi zwar dem Namen nach in seine Speculation eingeführt hat, aber ohne es dem Begriffe nach zu vermitteln, so haben wir als eigentlichen Gewinn, als weitern Fortschritt auf Hegel'scher Basis hervorzuheben, daß das Göttliche und Menschliche in der Gestalt der allgemeinen

Kategorieen des Unendlichen und Endlichen Momente des Selbstbewußtseins sind. Die Geschichte ist der Proceß ihrer Vereinigung in dem Selbstbewußtsein, und Christus die Darstellung dieses Selbstbewußtseins. Aber dieses Selbstbewußtsein ist, wie gesagt, nur noch ein einsames, und darum in der That kein völlig concretes. Aber schon mit dieser Bestimmung, in Christo die vollkommene Verwirklichung des Selbstbewußtseins zu setzen, schien man für Manche zu weit gegangen, und sie drangen mit allem Nachdruck darauf, daß es nicht die Art der Idee sei, ihre Fülle, wie man sagte, in ein Exemplar auszuschütten. Es sollte nicht nur überhaupt die Individualität eine blos durchgehende Form sein, sondern diese Form der Einzelnheit sich auch in keiner Einzelnheit förmlich realisiren. So dargestellt, verbirgt sich zugleich das Bedenken, das dieser Satz mit sich führt, am allerwenigsten. Hegel hatte es nicht weiter gebracht, als bis zur abstracten Vermittlung des Unendlichen und Endlichen; aber es war bei ihm insofern noch unverfänglich, als er damit nicht abschloß, d. h. dem Satze keine negative Stellung gab. Dies war erst das Verdienst der Seinigen, wie es durch Strauß am ruchtbarsten gemacht war; sie erst erklärten, man könne nicht weiter gehen, und die Form der Individualität sei eine durch die Summe der Individualitäten hindurchlaufende. Wir nennen dies ein Verdienst, sofern nun erst die Sache zu ihrem kritischen Gegensatz gebracht wurde, und hiermit zu einem dialektischen Fortschritt kommen konnte. Von da an ging man nun darauf aus, diese bestrittene Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben. Alle die neuern christologischen Unternehmungen vom speculativen Standpunkte aus haben sich zur Aufgabe gemacht, die Person Christi als Person, als nicht bloßen Character der Menschheit, als nicht bloßen Character der Gattung, wie man sich ausdrückte, darzustellen. Was muß man sich selbst wieder nun für eine Vorstellung von der Idee machen, wenn man sagt, daß sie nicht ihre Fülle in ein Exemplar auszuschütten pflege? Zeigt man nicht dadurch, daß man sie selbst gar nicht hat, sondern an ihrer Stelle nur die

abstracte Kategorie? Platon's Idee wenigstens ist es sicherlich nicht, von der man etwas dergleichen auszusagen wagen dürfte. So müssen wir vielmehr sagen, daß es Aufgabe der Speculation wurde, die Idee, von der sie so lange und so laut von Neuem spricht, wirklich zu erringen.

Von der angegebenen Operations-Basis scheinen alle die neuesten Versuche in der Sache auszugehen, nämlich davon, daß die Urbildlichkeit Christi nicht blos Character der Gattung sei. So Schaller, den auch Dorner vornämlich berücksichtigt unter denen, welche den Hegel'schen Sätzen eine concretere Fortbildung zu geben suchen; so der in allen Hauptstreitfragen zwischen der Hegel'schen Philosophie und der christlichen Theologie sich erhebende Göschel, so Frauenstädt, Hanne u. a. Mit tüchtiger speculativer Kraft, die er schon bei andern Veranlassungen, z. B. in Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie, gezeigt hat, und im Ganzen von Hegel'schen Voraussetzungen aus, geht Schaller an das Werk. Die Philosophie, um mit dieser letzten Bemerkung anzufangen, ist auch ihm dem Begriffe nach eine christliche, und zwar weil sie von der unendlichen Selbstgewißheit des Geistes ausgehe (S. 136). Wir achten auf den ersten Theil dieses Satzes nur, als auf eine Versicherung, da sich uns bis jetzt schon ergeben hat und wohl bald noch mehr ergeben wird, daß die Einheit der Philosophie mit dem Christenthum sich doch noch auf etwas mehr gründen muß, als auf das Angegebene. Von entschiedener Bedeutung ist aber, wie Schaller darauf besteht, daß der Mensch nicht Gattung ist, sondern daß vielmehr die einzelne Person die Gattung in sich habe (S. 36). Diese einfache Reflexion, welche die gegentheilige Ansicht zu machen unterließ, daß nämlich alles Gattungs-Verhältniß ein Außereinanderliegen der Momente des Einzelnen und des Allgemeinen voraussetzt, während das Denken schon, und noch vielmehr der concrete Geist die Einheit derselben ist, macht es zur Unmöglichkeit, bei der Entwicklung der Persönlichkeit von dem Begriff der Gattung auszugehen. Sch. zeigt sodann, wie sich diese Ansicht dadurch in einen Widerspruch

verwickle, daß sie auf der einen Seite den Menschen der Gattung unterthan mache, auf der andern Seite ihn doch in einer Geschichte sich entwickeln lasse (S. 61). Wo die Gattung herrscht, da ist keine Geschichte möglich; das Einzelne ist nur Exemplar, und mit jedem Einzelnen beginnt also das Ganze von vorne. Mit dieser Einsicht ist sehr viel gewonnen, wie wir denn überhaupt mit Sch. in dem antithetischen Theile seiner Schrift uns ganz einverstanden werden zeigen können; ja noch weiter auch darin, was er als nothwendiges Erforderniß der Fortbildung herbeigeschafft, daß er nämlich den Proceß der Entzweiung des Menschen nicht will „für einen blos subjectiven gelten lassen, so daß er nur einer höhern Erkenntniß bedürfte über sich selbst und das Wesen Gottes, um die Entzweiung abzulegen, die seine Meinung gewesen war", (vergleiche Dorner S. 467), eben damit aber erst den speculativen Grund geltend macht für eine wahrhaft geschichtliche Ansicht der Christologie. Aber es ist ein eignes Verhängniß, das über all diesen Versuchen zu walten scheint; es ist eine ungeheure Macht, die das pantheistische Moment in dem Begriffe Gottes, das so lange verkannt worden ist, und das jetzt durch ein einseitiges Geltendmachen seiner empfindliche Rache nimmt, über alle diese Bemühungen ausübt. Von da an, wo Schaller mehr thetisch wird (S. 66. ꝛc.), wird auch das Band zwischen Philosophie und Christologie, das er auf eine so kräftige Weise zu knüpfen sucht, wieder lockerer. Schon das, daß er den Grund der Entzweiung zwischen Gott und Menschen beständig in Gott legt (z. B. S. 67 ꝛc.), ist ein bedenklicher, nur allzudeutlich beweisender Umstand, daß er noch nicht völlig davon losgekommen sei, die Geschichte zu einem Proceß Gottes zu machen. Es ist deswegen auch das Verhältniß Gottes zum Menschen im alten Testamente als ein abstract logisches aufgefaßt (S. 39), so daß die Erwähnung der Unterschiede von Gut und Bös (S. 53 und 56), von Zorn und Liebe Gottes (S. 57), fast fremd erscheinen, und die Erscheinung Gottes im Fleische dazu dienen soll, dem Menschen die Wahrheit zur unmittelbaren Gewißheit

zu machen, daß Gott nicht, wie die jüdische Religion vorstellte, abstracte Subjectivität, sondern in der höchsten Spitze der Endlichkeit selbst gegenwärtig sei. Zwar sucht Sch. über die Kategorie des Religions-Veranlassers, die dadurch allein für Christus gewonnen wird, hinauszukommen. Aber gerade die Art und Weise, wie er dies zu bewerkstelligen sucht, zeigt uns, wie dies auch Dorner bemerkt hat (S. 472 und 473), daß der Geist in Christo eine höhere Stufe ersteigt und „ein höheres geistiges Bewußtsein" eintritt. Also nun sind wir auf einmal wieder einer Identität anheimgefallen, die das Menschliche aufzuheben und das Göttliche zu verendlichen droht. Uebrigens bleiben auch diese speculative Arbeit, so wie die hierher gehörigen Schriften von Göschel, bedeutungsvolle Fingerzeige, auf welchem Wege die speculative Christologie vorzudringen habe, und wie jeder Mangel der Philosophie sich immer auch darstelle als ein Mangel in der Christologie. Namentlich Göschel, dessen eigenthümliche Gabe, wie auch Andre schon oft bemerkt haben, mehr darin zu bestehen scheint, Gesichtspunkte zu eröffnen, als sie in einer dialektischen Gedankenfolge auszuführen, oder gar sie polemisch aufzustellen, und dies beides, scheint es fast, um so weniger, je mehr er mit seiner Speculation sich dem reichsten Inhalt des christlichen Glaubens naht; — Göschel hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht (s. Dorner S. 478): „die Einheit des Geschlechts" (wir würden statt dieses Ausdrukkes lieber einen unverfänglichern, ein für allemal die Gattung bei Seite lassenden wählen) „wird nur dadurch wirklich, daß sie in einem Individuum ganz ist, und dies einige Individuum geht als Person für sich der davon bedingten Persönlichkeit des Menschengeschlechts voraus und demnächst selbstständig mit ihr fort."

Es sei uns erlaubt, diesen Satz nach unsrer Weise zu commentiren und damit den Abschluß des Verhältnisses von Philosophie und Christologie, das diesem Punkte in seinen einzelnen Momenten, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, sehr nahe gekommen ist, anzudeuten.

Die Philosophie ist, wie wir wiederholt erwähnt haben, die Verwirklichung des Selbst. Wir konnten dies als Annahme um so eher aus dem Gebiete der Philosophie, auf welchem es seine nähere Begründung findet, einfach einführen, weil wir jedenfalls die ganze Geschichte der Philosophie sich immer auf die Seite des Selbst stellen, und als die lange Vertheidigung der Rechte des Selbst sich manifestiren sehen. Das Selbst ist in höchster concreter Vollendung Person, Persönlichkeit, und daß Selbst und Person nicht schlechthin synonymisch zu nehmen seien, dafür dürften wir nur z. B. die Juristen um ihre kräftige Fürsprache ersuchen, die durchaus nicht jedes Ich auch für eine Persönlichkeit wollen gelten lassen. Jede Abweichung des Menschen von seiner Bestimmung ist eine Verminderung seiner Persönlichkeit, so wie jede Verminderung seiner Persönlichkeit eine Abweichung von dem, was er sein soll. Soll der Mensch zur Person werden, so setzt er aber eine Person voraus. Denn die Person kann durchaus nicht etwas Einzelnes, Einsames sein, sofern die Person nur zu Stande kommt, als die Einheit Unterschiedener, oder als der Unterschied Einer, und zwar nicht so, daß man sagt, wie man es namentlich in der neuern Philosophie so oft gethan hat: das Eine ist auch das Andere. In andern Gebieten des Seins mag dieser Uebergang ganz gut sein, aber bei der Persönlichkeit ist derselbe durchaus abzuweisen, weil eben darin die Persönlichkeit besteht, daß sie nie als bloßes Moment gesetzt ist, sondern durchaus die Continuität ihres Fürsichseins festhält, ebenso aber auch ihre Einheit mit der andern Person, nicht überhaupt nur mit dem Andern. Soll also in dem Menschen die Person werden, so muß Person schon sein. Es ist Sache der Person, durch sich selbst zu sein, weil sie sich selbst setzt als Selbst, aber ebenso nicht in sich, in der Einsamkeit zu sein; und es kann also die Geschichte durchaus nicht in der Weise Proceß der Persönlichkeit sein, daß in ihr die Person überhaupt sich zum erstenmal verwirklichte. Die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit ist die göttliche Persönlichkeit. Wie sie dies sei, führt uns auf

die Trinität, und es zeigt sich uns vielleicht bald eine Gelegenheit, wo wir dies besonders mit Rücksicht auf die neuerdings zur Sprache gekommenen Fragen erörtern können. Hier mag es, um uns nicht über Gebühr auszudehnen und um nicht den nächsten Zusammenhang zu unterbrechen, genügen, im Allgemeinen die göttliche Persönlichkeit als die Voraussetzung der menschlichen zu postuliren. Gott ist persönlich und der Mensch soll zur Persönlichkeit werden. Beide haben also darin eine Gleichheit, oder, wie die Schrift sagt: der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Aber es soll bei der Gleichheit nicht bleiben, sondern, sofern der Mensch Person wird, so muß diese durch ihn zur Einheit gesetzt werden, und seine Gleichheit ist nur die Voraussetzung dieser Einheit. Hierin scheint mir nun das Unvollendete in der neuern hierher bezüglichen Speculation zu liegen, daß man diese Wesens-Gleichheit für concrete Einheit nimmt, eine mathematische Kategorie mit einer wahrhaft speculativen verwechselt, und also der ganze Proceß der Geschichte nur darin besteht, das, was an sich ist, dem Bewußtsein gegenwärtig zu machen, es zur Reflexion darüber zu bringen. So wird die ganze Geschichte nur zu einer logischen, wie sie denn z. B. Hegel in seiner Philosophie der Geschichte ganz so aufgefaßt hat. Aber die Persönlichkeit ist das entwickelte, concrete Selbst, und das Selbst ist das sich Setzende. Nun ist aber seiner Natürlichkeit nach das Selbst nicht durch sich. Alles, was ist, ist, sofern ein schlechthinniges Sein ist, oder kurz: sofern Gott ist. Alles ist in der Einheit mit Gott, die Welt in der Einheit mit Gott, oder noch schärfer: wenn die Welt nicht wäre, so wäre Gott nicht, eine Wendung, gegen die man sich, wie uns bedünkt, neuerlichst ganz unnöthig gesträubt hat, unnöthig und mit Unrecht, sofern wir mit ihr die Wahrheit des Pantheismus zu verlieren Gefahr laufen, und Gott zu einem Einzelnen unter Einzelnen, ja zu einem Ding, zu einem ens realissimum zu machen, nahe daran sind. Alles ist in der Einheit mit Gott, sofern Gott das Sein ist, und also Alles, sofern es ist, und was es ist, Ausdruck des

Göttlichen ist. Aber daß bei dieser Einheit der Unterschied nicht aufgehoben sei, sieht auch Jedermann sogleich ein. Alles, was ist in seiner abstracten Einzelnheit, Ding, ist gesetzt, und insofern vielmehr die Negation Gottes, da Gott nicht gesetzt ist, sondern sich setzt, als die Voraussetzung alles Sichsetzens aller Persönlichkeit; und wir kommen hier auf jenen herrlichen Satz Spinoza's, auf jenes wahrhaft columbische Ei, das keine Speculation entbehren kann: omnis determinatio est negatio. Aber wir können nicht einmal sagen, wenn wir auch behaupten, die Welt sei Bestimmung Gottes, Gott bestimme sich in der Welt; denn eben die Welt ist ihm ja nicht gleich, sofern sie schlechthin Bestimmung ist; sie ist vielmehr die Negation Gottes, sofern sie gesetzt, Gott aber das Sichsetzen ist. Dieses zunächst Gesetztsein der Welt ist nun ihre Natürlichkeit, und sie ist als solche, in ihrer Natürlichkeit, in einem ewigen Unterschiede von Gott. In diesem Gebiete der Natürlichkeit hat nun auch der Begriff der Gattung seine Herrschaft, zwar nicht auf dem ganzen Gebiete, aber doch auf einem größern Theile desselben. Die Welt ist nicht Abstractum, ein Collectiv-Begriff des endlos Vielen, sondern sie ist ein reales Continuum; aber dieses nur in verschiedenen Stufen der Entwicklung. Zunächst ist diese Continuität eine blos äußerliche, ein Unbegränztsein, nicht ungeformt, aber die mathematische Unendlichkeit der Linien des Crystalls, das Gebiet des Unorganischen. Aber nun geht das Sein aus dieser endlosen Aeußerlichkeit in sich, zunächst zum Organischen, zum Begränztsein, zur Individualität, und für dieses Gebiet ist der Ausdruck der Continuität die Gattung. Auch sie ist nicht bloße Kategorie, nur Abstractum, wie man sie oft schon dargestellt hat; vielmehr zeigt sich in jedem Individuum, sobald es als Individuum entwickelt ist, ein Ueberschuß über diese seine Individualität, durch den die Gattung als das die Individualität Ueberragende zu Tag kommt, und der Gattungsproceß möglich wird. So ist hier das Allgemeine das Aneinanderreihen der Einzelnen. Aber sie ist noch nicht die höchste Weise der Continuität, bei welcher das Einzelne nur

Exemplar ist, und bei jedem Individuum der Proceß der Individualität endlos wiederholend von vorne anfängt, und darum muß jede Betrachtung, die den Proceß der Persönlichkeit dem Begriffe der Gattung unterordnet, etwas Schiefes und Gezwungenes, ja für den Begriff der Persönlichkeit Zerstörendes haben. Nun ist zwar auch der Mensch zunächst ein Gesetztes, und dieses Gesetztsein ist seine Natürlichkeit; aber diese Natürlichkeit ist nicht er selbst, noch viel weniger er, als Person. Als solche muß er sich vielmehr selbst setzen, und es leuchtet daraus ein, daß sein Gesetztsein nur die Möglichkeit seiner, nur die Potenz sei. Er kann als persönliches Wesen nur der Potenz nach gesetzt werden. Sein Sein ist Sichsetzen; aber eben damit, wird man sagen, wird nun der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben, und der Proceß der Persönlichkeit, wie er in dem Menschen vorgeht, ist der Proceß Gottes. Hierauf ist nun zu antworten, daß, indem der Mensch zum Sichsetzen kommt, hiermit die Brücke, über welche er dazu kommt, nicht abgebrochen, der Zusammenhang mit der Potenz, aus der er sich erhebt mit seiner Natürlichkeit, nicht aufgehoben wird. Allerdings ist zwar der Mensch von Anfang in der Einheit mit Gott und soll sich sogar, sofern er ein Sichsetzen ist, in die Einheit mit Gott setzen. Ebenso ist Gott von Anfang in der Einheit mit dem Menschen, und setzt sich, sofern er die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit ist, von Anfang in die Einheit mit dem Menschen. Aber es kommt hier in Betracht, daß Sichsetzen zugleich ein Unterscheiden von jedem Andern ist. So wird zwar auf der einen Seite allerdings der Unterschied aufgehoben, auf der andern aber ein andrer gesetzt. Es ist das Vorrecht des Geistes, in der Einheit unterschieden und in dem Unterschiede eins sein zu können, ja, wie wir nachher sehen werden, es wird dadurch seine Entwicklung als Geist bedingt. Ein Gedanke, den ich mit einem Andern gemeinschaftlich habe, dies sind nicht zwei Gedanken, sondern nur einer. Die Einheit kann also gerade bei dem Geiste so vollkommen stattfinden, daß aller numerische Unterschied aufhört. Aber doch

ist dabei gerade der Unterschied um so vollkommner gesetzt. Denn diese Einheit setze ich, es ist eine Einheit des Denkens oder des Sichsetzens, und also eben, indem ich jene Einheit setze, übe ich damit einen Act meines Unterscheidens, meines Fürmichseins aus. Das Sichsetzen wird also zugleich ein Unterscheiden von Gott, ein Act der Freiheit. Nun entwickelt sich so jede Persönlichkeit in der Einheit mit der vorhergehenden, indem sie dadurch, daß sie sich in der Einheit mit jener setzt, sich setzt, d. i. sich zugleich von ihr unterscheidet, und so haben wir eine neue und höhere Weise der Continuität, nämlich indem jedes nachfolgende, alles vorhergehende Sichsetzen in sich aufnimmt. Wir haben nämlich gesagt, daß der Mensch nur als Potenz Gesetztes sei. Um sich aus diesem Zustande der Potenz zum Sein, das ein Sichsetzen ist, zu erheben, muß er in den Proceß des Lernens eingehen. Mit keinem andern Worte wissen wir diese Bewegung in ihrer Eigenthümlichkeit besser zu bezeichnen. In jedem Lernen ist zweierlei. Es ist für's Erste ein solches Sichsetzen der vorausgesetzten Persönlichkeit, das ein Versetzen in die nur noch potenziale Persönlichkeit, ein Geben ist, wodurch jene erfüllt wird. In diesem Geben, in diesem Versetzen, wird die vorerst potenziale Person eine andere, eine zweite Person für die vorausgesetzte, ein Du, worin die vorausgesetzte Person die Wesens-Gleichheit der andern mit sich und zugleich den Unterschied ausspricht. Zu jener Thätigkeit der vorausgesetzten Person muß aber nun auch noch eine Thätigkeit dieser andern hinzukommen; denn jenes Geben, sofern es ein denkendes Geben ist, läßt keine schlechthinige Passivität dessen zu, dem gegeben wird. Er muß selbstthätig sein, um zu empfangen, er setzt sich, indem er empfängt, und es ist allerdings zunächst nur eine dritte Person, die er auf diese Weise in diesem Sich setzt, ein Er, bis durch wiederholtes Empfangen das Ich, das empfängt, und das Sich, welches jenes Ich empfängt, sich in ihrer Identität erfassen, *ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων.* Diesen letzten, zunächst psychologischen Theil des Processes, den Uebergang durch die dritte in die

erste Person, haben wir wenigstens hier nicht nöthig näher auseinanderzusetzen.

Aber nachdem wir auf diese Weise die Erzeugung der Persönlichkeit uns im Allgemeinen vergegenwärtigt, und namentlich die Einheit im Unterschied und den Unterschied in der Einheit der Personen näher erkannt haben, bleibt nun noch übrig, den Verlauf der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit uns mit einigen Zügen vor Augen zu stellen. Das Sichsetzen der menschlichen Persönlichkeit ist demnach, wie wir gesehen haben, ein fortschreitendes Sichsetzen in die Einheit mit der vorausgesetzten göttlichen Persönlichkeit. Aber als Sichsetzen, als Freiheit, wie wir es oben bezeichnet haben, kann es auch ein Entgegensetzen sein, und es ist dieses wirklich geworden. Die Sünde ist Factum, und wenn wir nicht irren, so sagt Jul. Müller, dessen Schrift uns nicht gerade zur Hand ist, man müsse sich gefallen lassen, die Sünde als Factum in die Speculation einzuführen, weil sie eben nur als That zu begreifen sei. Wir nehmen dies hier utiliter an, ohne jedoch an einer andern Stelle, wie auch Müller, auf die nähere Erklärung über den Ursprung des Bösen zu verzichten. Das Sichsetzen ist also factisch zum Entgegensetzen geworden. Damit ist nun zwar der Proceß der Persönlichkeit nicht aufgehoben, aber er ist ein ganz anderer geworden. Man kann es in gewissem Betracht als eine müßige Frage ansehen, wie es wohl ohne die Sünde gewesen sein würde, namentlich wenn wir das Recht in Anspruch nehmen, das Factum der Sünde in die Speculation einzuführen. Aber wir können uns doch auch denken, daß ohne die Sünde die Erscheinung Christi in der Menschheit doch sicherlich erfolgt wäre, indem es doch auch irgend einmal dahin hätte kommen müssen, daß der Mensch gewesen wäre, was er sein soll, nämlich, in der persönlichen Einheit mit Gott, die, wir erinnern noch einmal daran, keine logisch abstracte Identität ist. Die Progression wäre aber nur durch die einzelnen Bestimmungen der Persönlichkeit hin eine affirmative gewesen, wie sie jetzt eine negative ist, eine Entgegensetzen gegen jenes

Entgegensetzen der Sünde. Auf jeden Fall aber muß, wenn überhaupt Persönlichkeit sein soll, es irgendwo in der Geschichte zur vollendeten Realität derselben kommen, damit in ihr, in diesem Individuum, alle menschliche Persönlichkeit zu ihrer Wirklichkeit komme, in diesem alle menschlichen Personen sich selbst haben. Die Persönlichkeit kann überhaupt nur individuell verwirklicht werden, sie ist die vollendetste Individualität, und hat darum die Gattungs-Einheit überwunden; ist aber eben damit, wie wir schon zur Genüge gezeigt haben, die vollendetste Einheit. Von Anfang an, da die Sünde das menschliche Sichsetzen wurde, hat sich die der menschlichen Persönlichkeit vorausgesetzte Persönlichkeit jenem Entgegensetzen entgegengesetzt (Logos-Thätigkeit), und zwar zu dem Ende, daß, wenn die Zeit erfüllt wäre, die vollendete Einheit des Göttlichen und Menschlichen gesetzt würde, Gott sich in die Einheit mit der Menschheit setzte und der Mensch in die Einheit mit Gott, mit Hinblick auf die vorausgegangene Entzweiung — die Versöhnung. So zeigte sich, wie die Idee Christi, als individueller Person, eine nothwendige ist; es zeigt sich, wie Philosophie und Christologie, als der reflectirte Proceß der Persönlichkeit, von Anfang verwandt waren und zu ihrer Einheit kommen müssen und kommen; und es bliebe nur noch übrig zu sagen, wie alle menschlichen Personen, wenn sie nicht blos durchgehende Formen eines ἓν καὶ πᾶν sein sollen, an der in Christo vollendeten, mit Gott einigen menschlichen Persönlichkeit theilnehmen sollen. Eigentlich ist darauf auch schon in dem Vorhergehenden geantwortet, und es bedarf nur noch einer recapitulirenden Andeutung. In jeder nachfolgenden Persönlichkeit faßt sich die Summe aller vorhergehenden zusammen, und wir erkennen also, wie die gegenwärtigen an allen vorhergehenden theilnehmen, die Anamnese Platon's. Haben wir aber so eine Verknüpfung zweier Zeiten, so kann uns auch die Verknüpfung der andern beiden nicht mehr unmöglich erscheinen, nämlich die Theilnahme der gegenwärtigen an der zukünftigen. Sie kann uns nicht unmöglich erscheinen, sofern die Person in sich die Zusammen-

fassung des Allgemeinen und Einzelnen ist, und also zu einer ewigen Gegenwart sich ausbilden muß, freilich als individuelle Person zu einer andern ewigen Gegenwart, als bis zu welcher sich das Hegel'sche System hindurchgerungen hat. Dies eine Andeutung, die sich leicht fortspinnen läßt an einem Ausspruch, wie der: Abraham freute sich, daß er meinen Tag sah.

So sind wir wohl hinsichtlich des speculativen Erfassens der Individualität Christi der Vollendung ganz nahe, und der wesentlich letzte Fortschritt in der Entwicklung der Christologie ist: Christum in höchster Scheidung, in der Trennung durch Freiheit, abzutrennen von der Menschengeschichte als den unsündlichen, und dann ihn zu vermitteln als den Versöhner. Es ließe sich eher fragen, ob und wie wir diese vollendete Person als solche zu erkennen vermöchten. Allein auch darauf muß geantwortet werden mit den Worten Christi selbst: Fleisch und Blut haben dir dies nicht eingegeben, sondern mein Vater im Himmel. Ja, nicht nur dem Petrus wurde diese Eingebung zu Theil, sondern auch in einem gewissen, wenn schon andern Sinne auch sogar den in die Macht eines andern Princips Gerathenen, den Dämonischen. Auch sie sprechen: (Marc. 1, 24. Math. 8, 29. Marc. 5, 7.) *οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* Wer hatte ihnen das gesagt, sie gleichsam genöthigt zu dieser Anerkennung? — Es ist dies ein Act der Synthese des persönlichen Bewußtseins, die nicht blos bejahend, sondern auch in der völligen Entgegensetzung diese vollendete Persönlichkeit als das Ihrige anerkennen, sich selbst bei ihrer Entgegensetzung durch die Realität jener negirt sehen muß. Die große Entdeckung Platons, die Idee, ist es, die gerade hier, wie überhaupt bei allem Vorhergehenden, in dem Proceß der Persönlichkeit wesentlich erläuternd, aufhellend eintritt. Sie, die Idee, ist göttlicher Gedanke, d. h. solcher Gedanke, der zugleich die Energie seiner concreten Verwirklichung in sich schließt, concreter Gedanke. In dem natürlichen Ding fällt der Gedanke als solcher, und dessen Verwirklichung als solche außer einander, nicht in dasselbe Individuum, was auch die

schlechthinige Vergänglichkeit des dinglichen Individuums zur Folge hat. In der Person aber kommt die ursprüngliche Einheit beider zu Stande.

So ist auch hiermit die Grundlage einer Phänomenologie des Geistes gegeben, von welcher Hegel nur einen Theil, d. h. bis dahin entwickelt hat, wo wir begonnen haben, nämlich bis zu dem schlechthinigen Sichsetzen; — Phänomenologie des Geistes und mit ihr Philosophie der Geschichte, wie deren Verwandtschaft in der Darstellung beider bei Hegel aufs deutlichste erhellt, aber auch die letztere bei Hegel noch den blos abstracten Character der erstern an sich trägt. Als Philosophie der Geschichte muß alle Philosophie culminiren, sie ist die höchste philosophische Disciplin, und faßt alle die aus einander liegenden Fäden der Bewegung des Geistes in sich zusammen.

Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung; von Dr. J. S. von Drey, Prof. der kath. Theologie in Tübingen. Erster Band: Philosophie der Offenbarung. Mainz bei Fl. Kupferberg. 1838.

Recensirt von

Dr. A. Günther.

Vierter und letzter Artikel *).

Der sechste Abschnitt handelt von der Empfänglichkeit des Menschen für eine durch Menschen mitgetheilte Offenbarung. Sein Inhalt ist, besonders in der Gegenwart, von höchstem Interesse, da die Theorie der Offenbarung jetzt in eine Kritik derselben umschlägt. Er befaßt sich 1) im Allgemeinen mit dem Rechte der Vernunft; 2) im Besondern mit den Kriterien der Offenbarung in ihrer Mannigfaltigkeit.

Motivirt wird dieser Inhalt dadurch, weil es sich in diesem Abschnitte um eine Ueberzeugung (reflectirte Gewißheit) von der Thatsache handelt: daß eine Person eine Offenbarung wirklich empfangen habe, und daß sie von Gott zur Stiftung einer neuen Religion bestellt sei. Ueberzeugung aber beruht auf Gründen oder Beweisen (sowohl für das Mitgetheilte, als für den Mittheilenden), denen wieder Eigenschaften an dem Thatsächlichen entsprechen. Jene Gründe, in Verbindung mit diesen Eigenschaften, werden nun Kriterien der Offenbarung genannt, insofern sie jene Ueberzeugung durch ein Urtheil der Vernunft vermitteln.

Doch zur Sache, die vor Allem das Vernunftrecht (§. 40) betrifft. Die Apologetik befaßt sich hier abermals mit der Bekämpfung des Rationalismus und des von ihm aufgestellten absoluten Primates der Vernunft, „das nicht blos in der Befugniß liegt: das Aeußere (Erscheinende) an der Offenba-

---

*) Vgl. dritten Artikel Zeitschr. Bd. V. H. 2. S. 276–312.

rung zu beurtheilen; sondern selbst in dem Rechte, ihr Inneres (Inhalt) nicht nur zu prüfen, sondern sogar im Voraus zu bestimmen". Der Verfasser läßt seine Opposition gegen diesen Primat vier Mann hoch aufmarschiren.

a. Eine ungemeine Anmaßung, ja eine Verkehrung aller natürlichen Verhältnisse liegt in dem Satze: daß die Vernunft sowohl befähigt, als berechtigt sein solle, das Göttliche ihrer Kritik zu unterwerfen; denn

b. dieser Satz stelle den Zögling über den Erzieher, den Schüler über den Lehrer; und doch sei die Offenbarung — historisch und philosophisch — nur als Erzieherin der Vernunft und Menschheit zu denken. Ferner

c. stellt derselbe die Vernunft über die speciellen Lehren (den materiellen Inhalt) der Offenbarung zu dem Zwecke: um durch einen entscheidenden Ausspruch zu bestimmen, was an jenen wahr und unwahr sei; da ihr doch in jenem Inhalte, eben das Neue — der Kern der prägnantesten Ideen — noch unbegreiflich sein müsse, besonders am Anfange einer Offenbarung.

d. Aber auch lange nachher kann die Prüfung nicht zum Abschlusse kommen. Denn jede Offenbarung, als ein Problem für das Wissen und Handeln, könne nur nach und nach und nicht durch die individuelle Vernunft des Einzelnen, sondern durch die vereinten Bestrebungen Aller gelöst werden. Kurz: es muß einleuchten, daß die Vernunft — zumal am Anfange — den Inhalt und Umfang einer Offenbarung nicht begreifen und deshalb auch nicht beurtheilen könne. — Uns ist bei der Heerschau dieses Contingentes der Seufzer von Friedrich dem Großen eingefallen, als ihm im siebenjährigen Kriege ein indisciplinirtes Kosaken-Piquet, das nach bereits geschlagener Schlacht, und deshalb umsonst, auf eine Ablösung von seinem Vorposten gewartet, als gefangen vorgeführt wurde. Er lautete: „Mit solchen Leuten soll ich Krieg führen!" Nichtsdestoweniger läßt sich vermuthen, daß dem großen Könige und Feldherrn der Krieg mit solchen Feinden insofern wenigstens nicht wird zuwider gewesen sein, als er des Sieges gewiß sein konnte.

So dürfte es sich auch mit dem Rationalismus verhalten, gegenüber der neuen Apologetik, die mit ihrer ausgleichenden Tendenz, wie wir früher gesehen, in der Mitte zwischen Rationalismus und Suprarationalismus sich aufgestellt hat.

Diesem Standpunkte zufolge bestimmt sie endlich auch das Recht der Vernunft (S. 230) dahin: daß die Kritik der letztern über Offenbarung nichts Anderes sei, als ihr Urtheil über die Thatsache derselben: — ob diese nämlich und

wie sie stattgefunden habe. (Das Thatsächliche wird die äußere Seite der Offenbarung, und hiemit der Träger ihrer Ideen, diese aber in ihrer Ganzheit die innere Seite derselben von ihr genannt).

Das Motiv aber zu dieser Beschränkung findet die Apologetik (S. 229) darin:

a. Nur Thatsächliches ist wahrnehmbar und bezeugbar. b. Es ist ohne Geheimniß, weil Offenbarung des Geheimnisses, — es ist das rein Objective. c. Es ist ganz erkennbar, weil ganz gegeben, — auf einmal für immer; wogegen die Idee in unendlicher Entwicklung, — der Begriff in beständiger Veränderung sei. d. Es ist endlich allgemein erkennbar und begreiflich, weil nur die gemeine Urtheilskraft in Anspruch nehmend; zur Erfassung der Ideen aber gehören Tiefe des Gemüths und Höhe des Verstandes. — Hier allein bleibt die Vernunft auf ihrem Boden, dem der Erscheinungen. — Hier allein urtheilt sie nach dem Maaßstabe endlicher Kraft: findet sie nämlich in der Erscheinung nichts ihren Maaßstab Uebersteigendes; so ist die Erscheinung eine bloß natürliche; im Gegentheile aber findet sie eine That Gottes und nimmt gläubig an und auf, was ihr durch sie verkündigt wird. Nur solch eine Kritik stelle sich nicht über, sondern unter die Offenbarung, weil sie das Göttliche nicht nach ihrer Einsicht beurtheilen, sondern ihre Einsicht durch dasselbe vermehren wolle im Glauben und Erkenntniß.

So die Apologetik, und hiermit wüßten wir ganz umständlich: worin das Majestätsverbrechen der Vernunft eigentlich besteht, nämlich in der Stellung des Denkgeistes, die er über dem, was sich als Offenbarung Gottes ausgiebt, einnimmt, um sein Urtheil über dasselbe zu Stande zu bringen. — Aber sonderbar! als die Apologetik im vorigen Abschnitte das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft besprach; da hörten wir: daß jene nicht über, nicht gegen die Vernunft sein könne, folglich für diese sein müsse. Dieses Für ließ wenigstens ein Coordinationsverhältniß zwischen Beiden zu; jetzt aber ist dieses handgreiflich einmal für allemal verpönt, weil der Vernunft ihre Stellung nur unter der Offenbarung einzunehmen gestattet wird.

Wie löst uns die Apologetik diesen von ihr selber geschürzten Knoten? Etwa durch die Distinction: daß sie früher als Theorie, jetzt aber als Kritik der Offenbarung den Mund aufgethan habe, und daß jene, als Wissenschaft mit der Kritik, als Urtheilfällung, nicht zu verwechseln sei? Diese Sophistik würde uns an ihr wahrlich befremden. Und ist denn eine Wissenschaft ohne alle Kritik denkbar? Hat nicht selbst die alte

Scholastik der Vernunft eine Kritik mit negativen Kriterien vindicirt für die Beurtheilung des Inhaltes der Offenbarung, kraft deren sie untersuchen dürfte: ob jener Inhalt im Widerspruche mit den Principien der Vernunft stehe, zu dem Zwecke, das Widersprechende in ihm als Nichtoffenbarung auszuscheiden?

Hat die Apologetik auf diese Weise sich nicht selber jenes Majestätsverbrechens theilhaft gemacht, wenn sie sich zwar gegen das Ueber und Unter, nicht aber gegen das Für erklärt? Denn es gilt auch hier: Wer nicht für mich, ist wider mich!

In dieser Angelegenheit nun, wo die Ankläger sich selber wider Wissen und Willen in Anklagestand versetzen, muß wohl ein räthselhaftes Etwas seine Hand im Spiele haben, das, bevor es erhoben worden, den Streit nur verlängern, nie beilegen kann.

Es ist aber gewiß jenes Etwas dasselbe, was schon in Jacobi's Kopfe spukte, und ihn antrieb, die Beweise vom Dasein Gottes als ein crimen laesae in übeln Ruf zu bringen (wovon Referent bereits oben Erwähnung gethan). Es war die Richtunterscheidung zwischen dem Erkenntniß- und Seins-Grunde. Gott, als Grund alles realen Seins, läßt sich freilich nicht aus einem höher liegenden Realgrunde deduciren, ohne Gott selber als solchen zu negiren. Aber der formale Grund, woraus der Denkgeist Gott in jener Qualität erkennt, kann nicht bloß, er muß höher liegen; sobald sich darthun läßt, daß diese Erkenntniß eine andere in ihm zu ihrer Voraussetzung hat, die eben der Erkenntnißgrund von jener ist.

Nun liegt es aber in der Eigenthümlichkeit des Geistes, sich zuerst in seiner Subjectivität als reales und causales Sein zu wissen, bevor er seinem Denken eines Andern ausser ihm gleiche, d. h. objective Realität beilegen und hiemit dieses Andere selber als Causalität behandeln kann. Hierin liegt eben sein Recht zum Idealismus, der zugleich Realismus ist; denn nur weil er die Idee von ihm selber (im Gegensatze zum formalen Begriffe) gewinnt, besitzt er den Gedanken von ihm als eine Ur-Sache, die als reales Sein in jenem Denken seine Form erreicht — zum wissenden Sein wird. In jenem Ideal-Realismus liegt zugleich die Befähigung und die Befugniß zur Transscendenz des Geistes, d. h. zum Hinausgreifen aus seiner realen Subjectivität in der Richtung nach Oben und nach Unten. Was nämlich in dem Offenbarungsprocesse seiner selbst sich ihm als ein Moment geltend macht, ohne den jener selbst nicht zu seinem

Anfange oder zum Abschlusse käme, das ist für ihn so gewiß ein Reales, als er dies selber ist, (jenes mag nun entweder über oder unter ihn zu stehen kommen). — Hat aber der Geist einmal ein reales Sein außer und über ihm selber, in und mit der Gewißheit seiner selbst erkannt: so muß er jenes auch zugleich, als den Realgrund alles Seins, über diesem erkennen; und so erklärt sich ganz ungezwungen: Wie das, was im formalen Denkprocesse als solchem (d. h. ohne Transscendenz) das Letzte war, außer jenem (d. h. in jenem mit Transscendenz) das Erste, und umgekehrt: wie das Erste in jenem zum Letzten in diesem werden könne. Daß und wie der zureichende Grund von diesem Ueberschlagen in's gerade Gegentheil abermals in einer Selbstoffenbarung Gottes mit einem inhärenten Momente gleicher Transscendenz (wenn auch in entgegengesetzter Richtung vom Standpunkte der Creatur aus) gesucht werden müsse und gefunden werden könne; diese Darlegung würde uns hier zu weit führen. — Es müßte aber in der Zeit, wie die unsrige, welche dem Strauß-Ei des Rationalismus ihre Geburtstätte bald auf katholischem, bald auf protestantischem Boden anweist, mit einem Wunder zugehen, wenn an uns nicht die Gewissens-Frage gestellt werden solle: ob wir denn die Vernunft „jener Anmaßung in Verkehrung aller natürlichen Verhältnisse" für unfähig, oder wenn auch nicht dies, so doch ihre factische Vermessenheit als schuldlos erklären. — Zum Ueberflusse und zum Ueberschusse unsrer bisherigen Sinnesäußerung sei nicht blos mit einem nackten Nein geantwortet, indem wir noch hinzusetzen: daß wer jene Anmaßung und Verkehrung läugnen wollte, dem Geiste früher die Freiheit abgesprochen haben müßte; — daß aber jene Anmaßung und Verkehrung keineswegs darin bestehen könne, weil er für sein Urtheil über Etwas seinen Standpunkt zugleich über dem zu Beurtheilenden einnehme.

Das thut nicht blos der sogenannte Rationalist; sondern selbst der Suprarationalist, und jeder in jedem Vernunftgebrauche, oder besser in jeder Bethätigung seiner Freiheit im Erkennen, wie im Bekennen. Und wenn der Suprarationalist wähnt, er stehe mit seinem negativen Vernunftkriterium unter der Offenbarung nach ihrer innern Seite, so hat er sich selber nie verstanden, weil er erstens nie sein eigenes Urtheil abgewogen hat, das Urtheil nämlich: der Lehrinhalt der Offenbarung ist nicht gegen die Principien der Vernunft. Was nicht gegen, ist für die Vernunft, und was ihr nicht widerspricht, muß ihr auch entsprechen; der Suprarationalist mag nun so geschickt sein oder nicht, die Harmonie nachzuweisen: dann aber nur deshalb, weil er kurzsichtig genug

ist, sich auch dann noch unter der Offenbarung stehend zu glauben, wenn er sich auch, dem negativen Kriterium zufolge, an dem Lehrinhalte vergreifen und eine Ausscheidung vornehmen müßte. — Und nun, um auf unsere Apologetik zurückzukommen, wo findet sich denn bei ihr die gepriesene Stellung unter der Offenbarung, diese von ihrer innern Seite betrachtet? Sie hat ja jene Stellung nur für den Anfang, nicht aber zugleich für das Ende der Beurtheilung, geltend gemacht. Ist aber die Offenbarung ein Problem für das Wissen, das nach und nach zu lösen ist; so folgt eben daraus, daß die individuelle Vernunft des Einzelnen (wenn er sonst hiezu befähigt ist) seinen Beitrag nicht schuldig bleiben dürfe, weil es sonst — wenn jeder so handeln wollte — nie zu den vereinten Bestrebungen Aller kommen könnte, von denen die Apologetik jenes Problem am Ende doch gelöst wissen will. Hätte uns doch die Apologetik angegeben, wann jener Anfang zu Ende, und wann das Ende zu seinem Anfang komme! Endlich aber (was die Beurtheilung der äußern Seite der Offenbarung betrifft) irrt sich die Apologetik nicht wenig, wenn sie meint: hier nehme die Vernunft jene untergeordnete Stellung so schlechtweg als möglich ein. Wäre nämlich der Vernunft ihr Boden nur in der Erscheinung angewiesen, und diese sodann nach dem Maaßstabe rein endlicher Kraft zu beurtheilen; so bliebe es schlechterdings unerklärlich, wie sie je in der Erscheinung ein Transscendentes, mithin Unendliches, finden könnte, das sie sodann berechtigte, jene als That Gottes zu charakterisiren. Aber der Maaßstab (den der Geist nicht schon in seiner sogenannten Vernunft, sondern erst in seinem Bewußtsein, das durch Vernunft und Freiheit zu Stande kommt und beider Ausdruck ist, besitzt), besteht nicht ausschließlich aus dem Momente der Endlichkeit (d. h. der Bedingtheit und Beschränktheit), sondern auch aus dem Momente des Unendlichen (des Unbedingten und Unbeschränkten); beide sind inseparabel in ihm zur Einheit verbunden. Und nur auf diese Weise erklärt sich's: wie er auch in andern Thatsachen außer der der Schöpfung, wovon er selber ein Theil ist, noch eine Transscendenz wahrnehmen und erkennen könne.

Und daher kommt es auch, daß es für den Geist gar kein rein Objectives giebt (außer mittels Abstraction, wovon aber die Apologetik nicht gesprochen), eben weil er sich nie als reines Subject gewinnt; wohl aber findet er, in und durch die Bedingtheit seiner Persönlichkeit, den Unbedingten mitgegeben, und zwar als Schöpfer, dessen Schöpfung zugleich seine Offenbarung ist (wenn auch nicht die ausschließliche). Und nur deshalb, weil der Geist sich selber als That Gottes,

d. h. als ein Endliches mit dem Momente der Unendlichkeit gefunden; so ist er im Stande, das Transscendente und Uebernatürliche aus andern Erscheinungen herauszugreifen, wenn diese anders jenes Moment in sich bergen.

Es liegt daher offenbar in der Geistesfunction, die die Apologetik blos gemeine Urtheilskraft nennt, ein wahrhaft ungemeines, wenn auch ganz gewöhnliches Moment, was sie aber nicht zu schätzen gewußt hat.

Bei all diesen Erörterungen aber wird die Apologetik doch noch die Angabe von unsrer Seite vermissen: worin wir denn jene Verkehrungen mittelst Arroganz der Vernunft finden, da doch jene wie diese, von uns einmal eingestanden ist, — wenn sie auch nicht gerade in der besprochenen Stellung der Vernunft (über) liegen sollten *)?!

Als die Hauptverkehrung, weil diese wirklich alle natürlichen Verhältnisse trifft, müssen wir ihr daher jene Reconstruction des Weltalls namhaft machen, in welcher die Gottheit als Weltseele, das Weltall aber als Leib Gottes auftritt. In ihr ist wirklich das Endliche zu Unendlichem, und insofern auch Unendliches zu Endlichem geworden, vorgestellt. Denn jene Weltseele muß entweder ihren Leib aus ihrem Wesen sich von Ewigkeit erzeugt, oder sich diesen aus einem mit ihr ewig coexistenten Stoffe blos geformt, aber von Ewigkeit geformt haben. Der Anfang aber zu dieser Hauptverkehrung geschieht schon in jener Weltansicht, in der der Denkgeist sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott, nach Maaßgabe seines Selbstbewußtseins, dadurch zu deuten unternimmt, daß er ein Moment aus dem Leben der Natur auf das Leben der Gottheit überträgt. Es ist jenes das Moment der geschlechtlichen Zeugung, das in jener Uebertragung zur ungeschlechtlichen Emanation wird. Daß dadurch das Moment der Bedingtheit (d. h. der Abhängigkeit seines Seins von Gott) in seinem Selbstbewußtsein negirt wird, ist klar, da alles Gezeugte, dem Wesen nach, vor aller Zeugung im Zeugenden schon eingeschlossen gedacht werden muß, das, durch den Heraustritt aus jenem Wesen mittelst Zeugung, wohl zur bestimmten Form im Dasein, nicht aber zum Sein an sich in seiner Unbestimmtheit gelangt. Beide Verkehrungen betreffen freilich nur die primitive Offenbarung im

---

*) An jene Erörterungen schließt sich noch diese an, daß der spätere Standpunkt der Vernunft über der Offenbarung, den frühern Standpunkt unter derselben zur nothwendigen Voraussetzung hat; ein Umstand, der gegen den absoluten Primat spricht.

Schöpfungsfactum; aber es ist klar, daß die Verkehrung für die historische Offenbarung von jener bedingt ist. Mit dem Maaßstabe, mit dem der Geist sich selber gemessen (der in seinem Selbstbewußtsein liegt), muß er auch die Offenbarung Gottes in der Geschichte messen.

Wie groß nun in diesem Anfange, wie in jenem Abschlusse der Verkehrung, zugleich die Arroganz der Vernunft sei, um hiedurch den Grad der ethischen Imputation zu bestimmen, diese Calculation können wir getrost der Humanität der Apologetik überlassen, die ihrerseits gewiß den ganzen Proceß dem Durchforscher der Herzen und Nieren anheimstellen wird.

Wer immer das Geschäft auf sich geladen, aus bekannten Größen die unbekannte zu bestimmen, der hat allerdings Ursache genug, vor Allem dahin zu streben, daß ihm das Bekannte von keiner Seite ein Unbekanntes sei. Der Mißgriff in diesem Stücke muß sich im Endresultate rächen. Aber verdient dieses Versehen gleich den Namen der Anmaßung? St. Augustin, vielleicht aus eigener Erfahrung, gab hierauf eine noch unentschiedene Antwort in den Worten: Forlasse non omnis, qui errat, peccat. St. Thomas von Aquin aber retractirte jenen Satz dahin: Error manifeste habet rationem peccati, aus dem Grunde: Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat et maxime in quibus periculum existit (de Malo cap. 3). Hier ist offenbar von Anmaßung die Rede, aber auch in Verbindung mit der Ignoranz und mit einer Gefahr. Der Gefahren größte aber, die aus theoretischen Weltansichten erwächst, ist die für das ethische Verhalten des Menschen in der Totalität seiner Verhältnisse.

So viel ist daher gewiß — daß, wenn dem Denker jene Gefahr zum Bewußtsein kommt, er Beweggrund genug hat, eine andere Verhältnißbestimmung unter den Hauptmomenten seines Selbstbewußtseins vorzunehmen, um sodann auf diesem neuen Fundamente eine andere Reconstruktion des Universums zu erbauen, und daß, im Verweigerungsfalle jeder Retraction, der schuldlose Mißgriff in der Theorie zur imputabeln Anmaßung wird, weil nun der frühere Mangel an Umsicht in der Bestimmung des Unbekannten aus bekannten Verhältnissen geläugnet, und als wissenschaftliche Einsicht behauptet wird.

Wiederholt aber muß nochmals werden, daß, wie immer das Produkt jener Retraction ausfallen möge, der Standpunkt — jetzt wie vorher — derselbe geblieben, nämlich über dem Gegebenen, das seine Bestimmung vom Denkgeiste erwartet. Ein Standpunkt aber, von dem der Segen, wie der

Fluch für das Gegebene ausgeht, kann ohne Unrecht nicht einseitig für den Fluch verantwortlich gemacht werden. So viel ist gewiß, daß es ohne jenen Standpunkt so wenig einen Rationalismus, wie einen Supraratinalismus geben könnte; denn er allein ist der Standpunkt der Intelligenz des freien Geistes — der Standpunkt der Rationalität.

So viel über den verhaßten Vernunftprimat in der Beurtheilung sowohl der innern, als äußern Seite der historischen Offenbarung.

Merkwürdig ist noch die Behauptung, daß die letztere Seite die Trägerin der Ideen der Offenbarung sei, die, als innere Seite, ohne jene zu bloß menschlichen Ideen, zu Gebilden der Spekulation, herabsinken würden. Offenbar meint die Apologetik hiermit, daß die Menschheit durch die historische Offenbarung erst zu Ideen gekommen, an denen sie etwas Rechtes nur deshalb besitzt, weil die Ideen ihr durch Gott mitgetheilt worden; ohne diese Mittheilung aber in der historischen Offenbarung wären dieselben Ideen nur leere Gedankendinge. So ideenlos aber hat sich die Apologetik bisher noch nirgends über die Ideen ausgesprochen! Dafür wird ihr auch Niemand den Standpunkt unter der Idee streitig machen.

Die menschliche Idee ist allerdings zunächst nur ein Gedanke, im Menschengeiste entstanden; aber dieser weiß auch späterhin darzuthun, daß jener Gedanke mit dem Gedanken zusammenfällt, der in Gott war, bevor dieser ihn in der Schöpfung (primitiven oder sekundären) realisirte, und daß der Geist nur durch diese Verleiblichung sich jenes Gedankens bemächtigen konnte. Und daß nur deshalb, weil jene ewigen Gedanken die ursprünglichen Träger alles Zeiträumlichen sind, Geschichte und Natur als sekundäre Trägerinnen jener Ideen gelten können.

Besteht aber darin die Würde der Ideen, so ist gleich klar, daß sie dieselbe durch den möglichen Umstand nicht verlieren, wenn sich etwa der Denkgeist in der Menschheit in den Besitz derselben, vor ihrer Ausprägung in der historischen Offenbarung, zu setzen gewußt hätte, weil er sie auch in diesem Falle keineswegs aus seinen Schreibefingern gesogen, wohl aber sie zu Tage gefördert hätte aus der allseitigen Würdigung und Betrachtung der ursprünglichen Offenbarung, die als Schöpfungsfaktum abgeschlossen vor ihm liegt, in welchem der Geist selber nicht bloß ein integrirender Theil ist, sondern auch in seinem Selbstbewußtsein den Schlüssel trägt, das Verschlossene in jenem noch weiter aufzuschließen.

Hiermit steht Referent bei dem besondern Inhalte dieses Abschnittes d. h. bei den Kriterien.

Mit einer einleitenden Classifikation derselben befaßt sich §. 41. Nach ihm giebt es: 1) äussere Kriterien, auch positive genannt, und 2) innere oder negative Kriterien. Ihr Unterschied liegt darin, daß jene die Erscheinung der Person, von dem die Offenbarung ausgeht, diese aber den Lehrinhalt der Offenbarung zu Gegenständen haben.

Ferner: daß jene über die Wirklichkeit, diese aber über die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Offenbarung entscheiden.

Der Eintheilungsgrund aber ist das Thatsächliche in der Offenbarung, das sich aber in der Person des göttlichen Gesandten concentrirt. Eigenschaften des Thatsächlichen sind daher auch Kennzeichen der Offenbarung, die zu Kriterien werden für den Denkgeist, wenn er auf sie seine Erkenntniß baut. In der Person nun ist wiederum zweierlei zu unterscheiden: ihre eigentliche Persönlichkeit und ihre Offenbarung. Zu jener wird gezählt ihre Intelligenz und ihr Charakter; zu dieser aber, die Selbstthat und die Begebenheiten für sie. Hinzugefügt wird: daß das Persönliche und das Geschehene uns nur dann von der Wirklichkeit einer Offenbarung überzeugen, wenn wir jenes nur als Inspiration, und dieses nur als Wunder, folglich aus göttlicher Abkunft Beyder — begreifen. Bemerkt wird noch, daß von innern Kriterien, im Gegensatze zu den äußern, nur dann die Rede sein könne, wenn die Lehre der neuen Religion blos in abstracto beurtheilt, d. h. wenn sie blos auf die allgemeine Vernunft bezogen wird. Würde jene aber in concreto beurtheilt, d. h. als Lehre einer bestimmten Person, so gehörten sie zum Objektiven der Offenbarung selbst, und der aus ihnen abgeleitete Beweis zu den äußern Kriterien.

Den Werth der negativen Kriterien verspricht die Apologetik später auszumitteln.

Auf die specieller gefaßte Frage: wie wir uns von der göttlichen Abkunft eines Gottesgesandten überzeugen, geben die Paragraphen 42—46 eine bestimmtere Antwort, nämlich:

A. aus den Eigenschaften seines Geistes überhaupt; B. aus seinem Charakter; C. aus seinem Plane und Werke; D. aus seinen Weissagungen; E. aus seinen Wundern. Hiermit sind zugleich die Beweise aus den äußern = objektiven = positiven Kriterien geschlossen. Für die Leser kann aus ihnen nur das Wichtigste und Auffallendste angeführt werden.

§. 42 empfiehlt uns erstens die Gabe des Gottesgesandten, seinen eigenen und fremde Geister zu prüfen. In dieser Eigenschaft soll der Ueberzeugungsgrund für uns liegen: daß er weder in Ansehung seines Gefühls, von Gott berührt zu sein, noch in Ansehung der Reflexion darüber, sich getäuscht habe.

Dann die Art und Weise sich auszusprechen über jene Mittheilungen, wenn sich nämlich in jener die freie Gewalt seines Geistes über jene Mittheilungen kund giebt. Dies berechtige uns nämlich zu dem Urtheile: „daß sie auch als freies, entwickeltes Geschenk Gottes in seinen Geist gelegt seien." — Hier ist wohl die Frage verzeihlich: steht die Ansicht von der Gewalt des freien Geistes über göttliche Mittheilungen, und die Ansicht, daß diese als ein entwickeltes Geschenk in jenen Geist hineingelegt worden, nicht im Widerspruche miteinander? Was den letztern bestärkt, ist der Zusatz: „daß eine allerseits klare — bestimmte und zusammenhängende Erkenntniß übersinnlicher und göttlicher Dinge dem Menschen nur gegeben, d. h. nicht von ihm selbst erzeugt sein könne." Wie steht es aber bei solchen Behauptungen mit der Aufrechthaltung der dynamischen Ansicht von der Inspiration, im Gegensatze zur mechanischen? Der letztern scheint die Apologetik überdies noch das Wort zu sprechen, wenn sie sagt: „An die Stelle der Inspiration tritt hier (bei Christus) die Natur des menschgewordenen Sohnes Gottes." Denn zugegeben, daß in der Person Christi der Logos an die Stelle des Spiritus sanctus in Bezug auf göttliche Mittheilungen (Inspiration) getreten sei, so kann doch der Sohn Gottes den kreatürlichen Geist im Menschensohne nicht in eine gänzliche, rein passive Quiescenz bei jenen Mittheilungen versetzt haben, ohne seiner eigenen Idee von dem Letztern als Ideal-Menschen zu widersprechen. Uebrigens gehört die Bestimmung des Verhältnisses des Spiritus sanctus zum Logos, in der hypostatischen Vereinigung der letztern mit dem Geiste des Menschensohns, unstreitig zu den schwierigsten Problemen der spekulativen Dogmatik.

Im §. 43 wird bemerkt, daß wenn der Charakter zum positiven Kennzeichen geeignet sein soll, er sich auch positiv auszeichnen müsse, d. h. die Vollkommenheit menschlicher Tugend und Frömmigkeit in allen Beziehungen übersteigen müsse. Ganz besonders würde das positive Kriterium darin liegen, wenn die sittliche Größe des Gesandten auf einem Höhenpunkte stände, daß die Vernunft selbst sie als ihr Ideal verehren müßte.

Der §. 44 zählt in dem Plane Christi folgende drei Momente auf, welche von der tiefsten Kenntniß der göttlichen Rathschlüsse in ihm zeugen. Er sprach deutlich aus: *a.* die

von ihm gestiftete Religion sei von Gott zur allgemeinen Weltreligion bestimmt. — β. Sein Hauptprincip und Hauptzweck sei: eine allgemeine moralische Umschaffung der Menschheit, und zwar nicht blos durch die Lehre, sondern durch den heiligen und heiligenden Geist. γ. Allgemeine Sündenvergebung für die ganze Menschheit, deren Princip Er selber sei in dem unendlichen Werthe seines Thuns und Leidens. In beiden Momenten zusammen sei daher die Erlösung und das Heil in Christo begriffen; so wie das Resultat ihrer fortschreitenden Realisirung an der historischen Menschheit das Reich Gottes in der Wirklichkeit sei.

Die Apologetik bemerkt in einer Note unter dem Texte über Reinhards Schrift vom Plane Jesu, daß jener diesen Plan nicht recht begriffen habe, da er die sittliche Verbesserung der Menschheit durch Christum bedingt sein lasse von der Verbesserung der Religionsbegriffe, der Sittenlehre und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Er habe in dieser äußerlichen Auffassungsweise das Bedingte zum Bedingenden erhoben. Umgekehrt ließe sich an der Apologetik tadeln, daß sie über dem Bedingenden — das Bedingte, als Mitbedingendes, vernachlässigt habe, wenn sie einmal sagt: „der heil. Geist, als Princip der Wiedergeburt, ist bestimmt für alle, wird aber in der Zeit gegeben denjenigen, die — nach der Vorherbestimmung — fähig sind, ihn zu empfangen." Was macht denn aber den Einzelnen in der Allheit (die hier das Geschlecht selber ist) fähig zu jener Vorherbestimmung, unter die eben jene Allheit zu stehen kommt? Der Weltapostel giebt darauf zur Antwort: fides ex auditu — wie sollen sie aber ohne Verkündiger des Evangeliums hören? Und wenn die Apologie ein andermal sagt: „die Wirkung der Religion auf die Sitten durch ihre Lehren allein, ist bloß subjektiv und zufällig;" so können wir nur insofern beistimmen, wenn damit nicht gesagt sein soll, daß die Wirkung der Religion durch den heil. Geist allein objektiv und nothwendig sei. Gott, der dich erschaffen, sagt St. Augustin, ohne dich, kann dich nicht selig machen ohne dich.

Ersprießlicher für die Theorie wäre es gewesen, wenn die Apologetik sich erklärt hätte, was sie unter dem Plane Christi verstanden wissen wolle, da es ihr nicht unbekannt sein kann, daß von namhaften Theologen an der Ansicht Reinhards gerade die Planmacherei des Herrn getadelt worden, und zwar als etwas Schriftwidriges, da der Herr wohl von dem Auftrage seines himmlischen Vaters an ihn, nicht aber von einem Plane in ihm, nach dem Zeugnisse der Evangelien spreche. Allerdings kann von einem Plane Christi gesprochen werden, so lange es erlaubt ist, von Plänen der göttlichen Providenz

und von Rathschlüssen der Gottheit zu reden, die dann allerdings auch (aber in sehr untergeordnetem Sinne) zum Plane des Gottesgesandten werden können.

Die §§. 45 und 46 enthalten größtentheils nur eine Anwendung des früher schon von Wundern und Weissagungen, als Formen der Offenbarung, Erörterten, auf die Person des Gottesgesandten. Die Person Christi aber soll modificirend auf beide Formen der Offenbarung wirken, und davon mag hier noch das Wichtigste in Bezug auf das Wunder stehen, da wir so eben die Modifikation der Inspiration berührt haben.

Das Wunder wird als die nothwendige coexistirende Erscheinung der Inspiration gesetzt; als Grund aber dieses gegenseitigen Verhältnisses wird bestimmter als zuvor „die Grundursache von Allem, das Ideal-Reale = Gott, der Urheber und Herr beider Welten", angegeben. Zur Erläuterung dient S. 356: „Wie das Eintreten Gottes in den Geist in der Inspiration; so wird sein Eintreten in die Natur in dem Wunder erkannt, und die Wirkung hiervon ist einerseits: daß die Natur Organ wird für den (sich bewegenden) Geist; andrerseits aber: der Geist wie eine Naturkraft wirkt — oder — (wie die neueste Schule sich ausdrückt) die Natur gleichsam spirire, und der Geist gleichsam naturire." Zur vollständigen Erklärung des Begriffes vom Eintreten Gottes dient noch die Aeußerung S. 352: „daß im Wunder die höchste Ursache, die Ursache aller Ursachen, die tiefste Grundkraft, die in allen Kräften wirkt und insofern an sich nicht erkannt wird, in die Anschauung trete, indem der Schleier der Natur, der uns jene mehr verhüllt, als offenbart, von ihr durchbrochen werde."

Schade! daß die neueste Apologetik in jenen Behauptungen der neuesten Schule den ältesten Irrthum nicht gewittert hat. Denn handgreiflich ists: daß wenn der Gegensatz von Geist und Natur im relativen Sein als identisch mit dem Gegensatze vom Idealen und Realen aufgefaßt wird — um ihm sodann eine gemeinschaftliche Wurzel in Gott als dem Ideal-Realen anzuweisen, der Grundbegriff des positiven Christenthums vom Verhältnisse Gottes zur Welt radikal negirt ist. Freilich muß dann consequent gesagt werden: daß die Natur spirire und der Geist naturire. Denn zwei Ursachen, die in einem dritten Urding (= Ur-Ursache) wesentlich Eins sind, können unmöglich unter einander als wesentlich verschiedene Zweiheit gedacht werden, ohne den Dualismus der Wesenheit in jene Ureinheit selber hineinzuschieben und diese hiermit als solche zu negiren und als bloße Synthese beider zu affirmiren.

Die Consequenzen hiervon für die Idee von der Menschwerdung Gottes, wollen wir den geneigten Lesern überlassen; sie werden sie schwerlich mit den spätern Aussprüchen der Apologetik über die Person Christi als Gottesgesandten vereinbaren können.

In Bezug auf diese nun lesen wir S. 358 über die Modifikation des Wunders Folgendes: „Hier liegt das große und wahre Wunder der Offenbarung, nicht in einer vereinzelten That, auch nicht in der Summe seiner Thaten; sondern in seiner Person und ihrer Erscheinung. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist das Grundwunder — und strenge genommen — das einzige Wunder der christlichen Offenbarung. Denn alle Wunder des Gottmenschen sind die natürliche Folge seiner Erscheinung — ihm eben so natürlich, als Gott selber; sie fließen aus der höhern Natur, die in ihm war." Alles leider! nur insofern wahr, als jene höhere Natur in Christo nicht als das idealreale Princip gedacht wird, das in der Weltwerdung sich in den Dualismus von Geist und Natur gespalten, um in Christi Person sich aus jener Zweiheit wieder in eine Einheit zusammenzufassen, so weit diese überhaupt im Diesseits ausführbar ist.

Auf die specielle Frage aber: welche eigenthümliche Gestaltung hierdurch der christliche Wunderbeweis erlange? lautet die Antwort: „daß das Wunderbare an Christi Person zunächst in die Kategorie des Geisteswunders falle; denn ein solches sei schon der Eintritt des Logos in die Menschheit, als eine übersinnliche That, und das ganze Wirken des Logos in der Gestalt eines Menschen sei ein geistiges Wunder. Darum werden es in der Geschichte Christi auch die Wunder des Geistes (Inspiration) sein, auf welche das Hauptgewicht des Wunderbeweises fällt, und welche nicht blos seine göttliche Sendung (wie bei andern), sondern seine göttliche Natur herausstellen müssen. Es sind dies die Wunder der Weisheit in seiner Lehre und seinem Plane — die der Heiligkeit in seinem Leben und Wirken, die der Liebe in seiner Aufopferung für die Erlösung der Menschheit. Dadurch aber verliere der Beweis aus den Wundern der Macht Nichts an seinem Werthe — da eine wesentliche Eigenschaft Gottes nicht seinem Sohne fehlen dürfe. Nur tritt für sie die Modifikation ein, „daß sie nicht blos zu dem Urtheile berechtigen: Gott sei mit ihm, wirke durch ihn (wie bei Andern), sondern Gott sei in ihm, wirke aus ihm."

Diese Distinktion aber, bei der Voraussetzung der Grundansicht von Gott, als Grundkraft aller Kräfte in jeder Sphäre des geschöpflichen Daseins, statuirt höchstens eine

quantitative Differenz, wie unter den Gottesgesandten im ganzen Verlaufe der historischen Offenbarung, so auch unter den übrigen Menschenkindern; keineswegs aber eine qualitative, die in Christo nur dann eintritt, wenn er von seiner creatürlichen Seite schon als neue Schöpfung, als der zweite Adam und in ursprünglicher Verbindung mit dem Logos zur persönlichen Einheit gegeben ist. Diese Differenz hat also nichts Geringeres zu ihrer Voraussetzung, als die Idee der Creation, mit der sich aber die Idee von Gott, als idealrealem Principe, so wenig verträgt, wie der Versucher und Christus auf dem Berge. Nur der zweite Adam steht zu dem ersten in qualitativer Verschiedenheit, weil in jenem, als Setzung Gottes, die reine Menschheit in der Totalität ihrer Elemente und Verhältnisse restaurirt sein muß, um das Geschlecht restauriren zu können. Zu jenen Elementen aber gehört auch das göttliche Element in seiner ursprünglichen Vereinigung mit den creatürlichen Elementen.

Treffender und wichtiger ist eine andere Distinktion von ihr, bei Gelegenheit der Frage: was diese Wunder für die Lehre selber beweisen?

Es war ein absichtlicher oder zufälliger Mißgriff, heißt es, daß man die Kraft des Wunderbeweises, ohne alle Unterscheidung, auf die Lehre und zwar auf ihre Wahrheit bezog, und dann fragte: was ein äußeres, zufälliges Faktum für die Wahrheit einer Idee beweisen könne.

Die Apologetik will aber dieselbe Frage zuerst allgemeiner gestellt wissen, nämlich: was beweisen Wunder für eine Lehre im Ganzen, die Jemand im Namen Gottes verkündet, und zur Weltreligion machen will? Die Antwort hierauf ist: „daß in jenen der Beweis liege, daß dieser Mann aus Gott oder von Gott gesandt sei; ist aber der Mann aus Gott, so ist es auch seine Lehre: — denn der Lehre wegen ist er da, und ist er von Gott gesandt, so ist er mit der Lehre und um ihretwillen gesandt; folglich will sie auch Gott durch ihn in die Welt einführen." Dies sei das Erste; ihm aber liege ein Zweites so nahe, wie in der Theologie der Idee Gottes die Idee der Wahrheit. „Wenn also eine Lehre von Gott ist, so ist sie auch wahr, weil Gott die Wahrheit ist, und der Lüge kein Zeugniß geben kann."

Dieses wäre also als die engere Fassung der obigen Frage hinzunehmen. Und allerdings liegt in den Wundern, in dieser Relation zu der Lehre aufgefaßt, ein Beweis für die Wahrheit der letztern. Allein diese Auffassungsweise ist nicht die herkömmliche (am wenigsten in den Zeiten Löfflers) gewesen. Die Nothwendigkeit der Wunder lag für jene Zeit, theils

in der Unbegreiflichkeit der Lehre, wegen ihres übernatürlichen Inhaltes, theils in der Annahme derselben, als der ausschließlichen Bedingung zur Seligkeit. Unbegreifliches aber, und insofern auch Widersprechendes, kann dem Menschen nicht zugemuthet werden ohne alle Bürgschaft für die Wahrheit desselben. Diese Bürgschaft also hatten die Wunder zu leisten. Und in solch einer Stellung des Wunders zur Lehre, ist der obige Mißgriff wohl leichter als ein zufälliger, wie als ein absichtlicher zu tariren, solange keine andern Beweise für die Wunderschen jenes alten Theologen vorliegen.

Wir stehen nun mit dem §. 47 bei den innern=negativen Kriterien und bei dem Gehalte der Beweise aus ihnen. Der Beweis, heißt es, läßt sich auf zweifache Weise führen, einmal, indem der Lehrinhalt entweder auf die Vernunft bezogen wird, oder auf das Gemüth, zu dem Zwecke, um dort die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung beider (Offenbarung und Vernunft) zu ermitteln, hier aber, um das Gefühl in der Kraft seiner innern Lebenserfahrungen zum Richter (doch?!) über den Ursprung jenes Inhaltes zu machen.

An diesem aber, als dem Gegenstande theoretischer Vernunftbeurtheilung, läßt sich wieder entweder das Materiale (Gehalt der Lehre) oder das Formale (Einkleidung) unterscheiden, und so entstehen Kriterien des eigentlichen Inhaltes (warum nicht lieber Gehaltes?) und der Form.

Sieht man endlich auf die Beweiskraft (den Ueberzeugungsgrad); so können diese von dreierlei Art sein:

Entweder sei der Inhalt von der Art, daß sich die Vernunft zu dem Urtheile berechtigt finde: eine solche Lehre könne gar nicht von Gott kommen (negative Merkmale, Kriterien); oder von der Art, daß die Vernunft den göttlichen Ursprung jener anerkennen muß (positive Kriterien); oder endlich von der Art, daß die Vernunft darin keinen Grund zur Verneinung und keinen zur nothwendigen Bejahung finde, mithin ihr Urtheil über den göttlichen Ursprung zurückhalten müsse, wobei jedoch die Wahrscheinlichkeit des letztern bestehen könne.

Die Apologie kommt nun auch, ihrem frühern Versprechen gemäß, auf das Princip (Grundsatz) der innern Kriterien zu reden. Sie sagt: „Es muß als Wahrheit gelten, daß die Offenbarung nicht der Vernunft widersprechen dürfe. Denn zur Entwicklung der letztern sei jene ja gegeben. „Aber dieser allgemeine Grundsatz werde — in seiner Anwendung auf die Kritik einer gegebenen Offenbarung — abhängig von den Unvollkommenheiten der subjektiven Vernunft. Das habe sich vorzüglich im kritischen Systeme (von welchem die Apologie auch einige curiosa anführt) erwiesen; werden aber, frägt sie,

die andern Systeme frei sein von allen Einseitigkeiten? — Als Antwort und Schluß-Resultat wird nun aufgestellt: „die innern d. h. negativen Kriterien (nach welchem Systeme immer bestimmt) haben keine zuverlässige, allgemeingültige Beweiskraft; und darin liege auch die Entschuldigung für die ältern Theologen, wenn diese — gerade umgekehrt — den Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft zum positiven Kriterium der letztern erhoben hätten. Sie dachten sich nämlich die Vernunft nicht in ihrer Objektivität = Reinheit, sondern in ihrer Subjektivität = Unreinheit, weil im Abfalle vom Urbilde. Jene Auffassung aber ist nur eine abstrakte, diese aber eine empirische."

Referent hat' gar Nichts gegen diese Entschuldigung einzuwenden, wenn er auch den tieferen Grund von jenem Verfahren der ältern Theologie nicht da sucht, wo ihn die Apologie gefunden zu haben glaubt; es wird ihm vielmehr große Freude machen, wenn jene Entschuldigung den Apologeten zu einer allseitigen Amnestie in der Verkündigung eines Jubel- und Erlaß-Jahres stimmen sollte, für Alle, die als Kritiker einmal über dem positiven Christenthume gestanden haben, sei es nun, daß sie die Vernunft oder das Gefühl in seiner Lebenserfahrung zum Richter in dieser Sache gewählt haben. Dann dürfen auch wir hoffen: daß unser früheres Wort über den gerühmten Standpunkt der Vernunft unter der Offenbarung einen guten Ort bei ihm finden werde. An jenes Wort möge sich nun auch ein neues Wort anschließen, vor Allem in der Frage: woher es komme, daß unter den negativen Kriterien abermals positive vorkommen, und daß selbst diese doch wieder negativer Natur sind, indem ihre Beweiskraft über den göttlichen Ursprung des Lehrinhaltes keine zuverlässige, allgemeine Gültigkeit besitzt? Richtiger glauben wir, hätte die Apologetik die Kriterien zweiter Ordnung mit dem Worte affirmative bezeichnet. Ferner müssen wir der Apologetik widersprechen, wenn sie jenen Kriterien, denen sie den Platz zwischen den positiven und negativen anweist, nur den Gehalt der Wahrscheinlichkeit vindicirt.

Zwischen dem Widersprechen und Entsprechen steht allerdings das Nichtwidersprechen; dieses aber ist offenbar eine Negation des negativen Momentes in jener Geistesfunktion, die den Widerspruch der geoffenbarten Lehre mit der Vernunft zum Resultate hatte. Dieses Nichtwidersprechen ist aber offenbar die Kehr- und Schattenseite des Entsprechens (d. h. der Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung), die mit Nothwendigkeit auf die Lichtseite hinweist, wenn auch das jedesmalige Denksubjekt nicht im

Stande sein sollte, entweder mit dem Globus des Gegebenen die Rotation vorzunehmen, oder ohne diese, sich selber auf die andere Seite desselben zu stellen.

Und es ist eben so offenbar eine Arroganz: diese subjektive Unfähigkeit vom ganzen Geschlechte deshalb zu prädiciren, weil das Denken und Erkennen im Geschlechte nie der Subjektivität sich entschlagen könne. Wo bleibt denn bei dieser Behauptung der gleich hoch gerühmte Fortschritt desselben Geschlechtes, den sogar die fortschreitende Offenbarung einzuleiten die jedesmalige Bestimmung haben soll? Oder hat jener Fortschritt für das Subjekt bloß den Erfolg, daß es wohl das vorausgehende Moment der Offenbarung, nicht aber das gegenwärtige zu begreifen im Stande sei, so daß der Geist im Lichte der christlichen Offenbarung wohl das Juden- und Heidenthum, keineswegs aber die christliche Offenbarung selber zu erkennen berufen sei?

Von der Subjektivität kann der Erkenntnißproceß im Geschlechte freilich sich nie befreien; aber daraus folgt noch keineswegs, daß die sogenannte Vernunft (besser der intelligente Geist) sich nie in ihrer *reinen Objektivität* erfassen werde, oder — wenn es geschieht — nur auf dem Wege der *Abstraktion*. Diese Ansicht kann nur jener beherbergen, der sich zuvor die Vernunft im Subjekte (den *Geist* des Einzelnen), als *Besonderung* einer *allgemeinen* Vernunft, nach demselben Maaßstabe vorstellt, dem zufolge er sich die Naturindividuen, als Besonderungen eines allgemeinen Realprincips (der Natursubstanz), denken muß. Solch ein Vernunftprincip setzt allerdings nie den Gedanken von seinem Ansichsein durch (aus Gründen, die hier nicht weiter entwickelt werden können). Solch ein Princip aber ist der Geist nicht — bei seiner wesentlichen Verschiedenheit vom Principe des Naturlebens: — er ist *vor* seinem Selbstbewußtsein allerdings auch ein *Sein an sich* — und ist dieses schon in seiner Einzelheit als Monade — er wird aber im Denken zum Sein für sich, als Sich seiend denken = Sichwissendes Sein, und hat hierin, d. h. im Selbstbewußtsein, bei aller Subjektivität des Processes — seine reine Objektivität. Auch kommt diese nicht ohne alle Abstraktion zu Stande; aber diese letztere ist nicht die des *Begriffs* im Leben der *Natur*. Der freie Geist nämlich (als Sein an sich in Einzelheit) erfaßt sich als Princip und Einzelheit, aus der Gegensätzlichkeit in seiner Erscheinung, und kann sich, der letztern als Gegensätzlichkeit gegenüber, eben als Einheit, folglich im Gegensatze zu jener Gegensätzlichkeit *abermals* auffassen, und diese Auffassung *als solche* d. h. *abstrakt* festhalten. Ein Vorgang, den kein Subjekt des bloßen Begriffes im Leben der Natur durchzusetzen im Stande ist, eben weil jenes nur ein Moment in der

Besonderung aus einem Sein an sich ist, als Moment aber kein Sein für sich, wohl aber für Anderes anzusprechen hat.

Im Vorbeigehen muß hier noch bemerkt werden, daß die Einwendungen, die von vorn herein der glücklichen Ausmittlung der Harmonie zwischen Offenbarung und Vernunft in den Weg gestellt werden, gewöhnlich von der Identität hergenommen sind, die man dann, unter jener Voraussetzung, zwischen Gott und dem Menschengeiste aufzustellen sich genöthigt glaubt — nach dem bekannten schlagfertigen Machtworte: „daß nur Gleiches vom Gleichen erkannt werden könne." Gleiches wird allerdings vom Gleichen erkannt; — aber auch Ungleiches wird faktisch vom Gleichen erkannt — Unbedingtes vom Bedingten — der Gottcreator von der Creatur (wenn auch nicht von jeder oder deshalb allein, weil sie nichts als Bedingtes) — Außerweltliches vom Weltlichen, und selbst innerhalb der geschöpflichen Sphäre die Natur vom Geiste (wenn auch nicht umgekehrt der Geist von der Natur). Jener Grundsatz leidet also eine seltene Beschränkung, die aber darin begründet ist, weil er sich, als Theil-Wahrheit, geberdet, als sei er die Ganzheit, die aber erst in der organischen Verbindung beider Hälften gegeben ist, in welcher alles Gleiche dieses nur durch ein Ungleiches ist, wie vice versa alles Ungleiche dieses nur durch eine Gleichheit ist. So ist das Gleiche in aller Creatur mit dem Absoluten dies, daß jene ursprünglich (a priori) ein formales Moment im Denkleben des Absoluten ist (das allerdings mit dem Sein des Absoluten zusammenfällt). Das Ungleiche aber ist dies, daß jenes Moment nicht eines von jenen Momenten ist, in welchen das Absolute sich Selber denkend, real objektivirte (obschon jenes auch zu diesen mit gehört), folglich ein Moment sein muß in dem Gedanken des Absoluten von einem Andern, — das aber noch nicht seiend war, weil es dieses Sein erst im Schöpfungsakte wurde. Demzufolge kann es auch eine Theorie der Offenbarung geben, die, weit entfernt, ihre Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung auf eine Identificirung oder Verabsolutirung des creatürlichen Geistes mit der Gottheit zu bauen, die Offenbarung in ihrer Concordanz mit der Vernunft — nach den Kategorieen der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit — gerade auf jenen qualitativ-wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Welt fundamentirt.

Jene innern Kriterien also zwischen den negativen und positiven, nach Anordnung der Apologetik, sind zwar, der äußern Form nach, wohl den negativen, aber ihrem innern Gehalte nach, schon den positiven Kriterien beizuzählen, und werden den letztern eben so für die Zukunft, wie

jene in der Gegenwart bewähren. Für diese Würdigung steht selbst die Apologie indirekt wenigstens ein, insofern sie dasselbe Resultat, was sie aus den Kriterien mittler Stellung (man könnte sie auch negative zweiter Ordnung nennen) gezogen, nun auch auf die positiven Kriterien im engern Sinne überträgt. Es läßt sich zeigen, heißt es S. 367, daß aus der Uebereinstimmung des Lehrinhaltes mit der Vernunft sich noch kein Grund eines nothwendigen Setzens, d. h. kein positives Kriterium, ableiten lasse. Oder mit andern Worten: „So günstig dieses Zeugniß (aus der Uebereinstimmung) für das Christenthum sich herausstellt, so kann daraus noch nicht gefolgert werden: daß die christliche Lehre, um der Wahrheit willen, von Gott geoffenbart sein müsse." (Allerdings ein sehr wahres Wort).

Als Grund dieser Behauptung aber führt sie zunächst an: „weil diese ganze Argumentation auf dem Boden der Abstraktion — ohne Rücksicht auf das Geschichtliche, vor sich gehe. Alle Wahrheit sei wohl von Gott gemacht, aber darum noch nicht von Gott gegeben (geoffenbart). Ja einen großen Theil von ihr selber zu suchen und zu finden, sei der Vernunft innerhalb der Schranken der Endlichkeit ein ungemessener Spielraum vergönnt."

„Wie weit also das Vermögen der Vernunft, Wahrheit selber zu finden, reiche, lasse sich nicht bestimmen, folglich auch von keiner Lehre mit Gewißheit behaupten: die Vernunft hätte nie aus sich selber darauf kommen können."

„Wenn aber der Boden der Abstraktion verlassen werde, so gestalte sich dieselbe Frage anders, nämlich: ob eine gegebene Wahrheit von diesem bestimmten Menschen (in bestimmten Zeit- und Raumverhältnissen) habe gefunden werden können? Hiermit aber sei die Beantwortung schon auf historischen Boden (wo die äußern und positiven Kriterien zu Hause) gestellt, und der Boden der Abstraktion mit ihren innern negativen Kriterien verlassen." So der Verfasser. —

Diesen Aeußerungen zufolge haben also die negativen Kriterien zweiter Ordnung (die zugleich als positive Kriterien erster Ordnung angesehen werden können) mit den positiven einerlei Schicksal: die zuverlässige = allgemeingültige Beweiskraft wird ihnen abgesprochen.

Und fürwahr! nichts ist so wahr als die Behauptung: die Eigenschaft einer Lehre, daß sie den logischen Gesetzen der (sogenannten) theoretischen Vernunft entspricht, nöthigt diese noch nicht dazu, derselben Lehre die andere Eigenschaft beizulegen: daß sie eine von Gott eingegebene (geoffenbarte) sei. Denn sonst müßte auch das große und kleine Einmaleins als

inspirirte Wahrheit angenommen werden. Aber das ist nicht wahr, daß diese Argumentation rein auf dem Boden der Abstraktion vorgenommen worden sei. Es hat sich ja nicht um die erste beste Wahrheit oder Lehre, wohl aber um die Heilslehre eines Religionsstifters auf dem Boden der Geschichte, und auf diesem sodann darum gehandelt: ob jene Lehre eine inspirirte (von Gott mitgetheilte), und er selber deshalb ein Gottesgesandter sei. Der Umstand, daß sein Lehrvortrag als solcher, d. h. für sich und einzeln behandelt wird, das macht die Argumentation noch nicht schlechthin zur abstrakten; es wird ja dieselbe Behandlung auch mit den übrigen Elementen seiner Persönlichkeit, z. B. mit den Wundern und Weissagungen, vorgenommen. Die Unterscheidung des Mannigfaltigen in einer gegebenen Einheit ist noch keine Abstraktion; wohl aber dann, wenn jene zur Trennung wird, wenn über die Vielheit die Einheit vergessen, jene nicht mehr zur Totalität verbunden wird.

Gesetzt aber, jene Unterscheidung sei schon eine abstrakte Behandlung des Lehrinhaltes, und, um sie zu vermeiden, stelle sich der Kritiker mit der Frage auf den historischen Boden: ob der bestimmte Mensch eine gegebene Lehre habe finden können? so kann diese doch nie mit einem kategorischen Nein beantwortet und jene Lehre als eine geoffenbarte zur allgemeingültigen Anerkennung gebracht werden; solange der (von der Apologetik acceptirte) Grundsatz feststeht: es lasse sich nie bestimmen, wie weit das Vermögen der Vernunft reiche, Wahrheit selber zu finden.

Warum sollte denn von jener allgemeinen Regel irgend ein Vernunft-Subjekt ausgenommen gedacht werden, sei auch seine Bestimmtheit nach Zeit- und Raum-Verhältnissen, in denen es lebt, noch so genau ausgemittelt worden? Sind denn mit derlei Verhältnissen, die doch immer noch der Aeußerlichkeit anheimfallen, auch die Momente seiner Innerlichkeit in ihrer Totalität gewonnen? Was soll überhaupt mit der Frage gemeint sein: ob die bestimmte Persönlichkeit irgend eines Menschen eine gewisse Lehre habe selber finden können? Finden ist ja noch kein Erfinden, und der Finder noch kein Charlatan. Findet doch der Mensch sich selber in seinem Selbstbewußtsein, das die Offenbarung seines concreten Seins ist. Und wenn dieses nun von ganz eigenthümlicher Beschaffenheit, aus was immer für einem Grunde, wäre (z. B. aus dem der Besonderung der allgemeinen Vernunft des idealrealen Princips), wird sich diese nicht auch in jenem Selbstbewußtsein reflectiren und endlich zur Offenbarung im Worte gelangen? Steht aber der Grundsatz fest: daß keine Lehre, wegen ihrer

Uebereinstimmung mit der Vernunft, diese zur Anerkennung nöthige, daß sie eine geoffenbarte (inspirirte) sei; so ist hiemit auch schon der zweite Grundsatz gegeben, daß keine Offenbarung sich durch die Lehre allein, bei aller Uebereinstimmung mit der Vernunft, allgemein-gültig legitimiren könne. Steht aber dies fest, so folgt ferner daraus: daß der historischen Offenbarung ihre Bedeutung und Urbestimmung nicht in der Belehrung mittelst Lehrvortrag angewiesen werden könne; so wie umgekehrt die Offenbarung dadurch noch nicht als überflüssig erklärt werden könne, wenn die Vernunft jenen Lehrinhalt aus sich zu entwickeln, d. h. ein Zeugniß für jenen in ihr selber nachzuweisen, im Stande ist. Es wird daher auch noch andere Momente in der Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft geben müssen, wenn die letztere ihre Anerkennung durchsetzen will.

Das bisher besprochene Moment nennt die Apologetik die logische Beziehung, weil die Lehre auf die Gesetze der theoretischen Vernunft bezogen, und in der Harmonie mit diesen allein als Wahrheit anerkannt wird. An jenes reiht sie nun noch das moralische und teleologische Moment, jenes als die Beziehung der Lehre auf die Gesetze der praktischen (sittlichen) Vernunft, und dieses auf anderweitige Zwecke und Bedürfnisse derselben.

Aus der Uebereinstimmung der Lehre mit den Sittengesetzen soll sich nun für jene eben so das Prädikat der Heiligkeit ergeben, wie früher das der Wahrheit; so wie endlich aus der gänzlichen Abhülfe der Vernunftbedürfnisse durch die neue Religionslehre der Character der höchsten Zweckmäßigkeit (warum nicht auch der Weisheit oder der Schönheit, im Gegensatze zur Wahrheit und Güte?). Allein wenn auch diese Ergebnisse eintreten, so vindicirt ihnen die Apologetik doch keine größerere Beweiskraft, als den frühern, für den göttlichen Ursprung derselben.

Sie unterscheidet nämlich auch in der moralischen Beziehung abermals zwischen abstrakter und concreter Argumentation und behauptet, daß in dem abstrakten Gebiete abermals nicht entschieden werden könne: wie weit das Vermögen der praktischen Vernunft reiche, und daß demnach aus der Heiligkeit einer Lehre nie auf den göttlichen Ursprung derselben geschlossen werden könne.

Nehme man aber den sittlichen Verfall der Menschheit entweder überhaupt oder in einer bestimmten Periode mit in die Argumentation auf; dann stehe man abermals auf historischem Boden, und die Frage über Offenbarung werde nicht

mehr rein aus ihrem Inhalte, also nicht blos von Innen heraus, entschieden.

Eine zwar andere, aber gleich ungünstige Ausstellung macht die Apologetik von der teleologischen Beziehung.

Sie sagt: was in einer neuen Religion den Vernunftbedürfnissen vollkommen entspricht, d. h. jene vollkommen befriedigt, muß auch den Character des Göttlichen darum an sich tragen, weil nur Gott sowohl jene Bedürfnisse am besten kennt, als auch diesen auf die beste Weise abzuhelfen die Macht besitzt. So lautet das Urtheil, auf dem Begriffe der höchsten Zweckmäßigkeit erbaut. — Allein, wird hinzugesetzt, es fehle auch ihm an der Allgemeingültigkeit, und zwar nicht nur dann, wenn jener Begriff abstrakt gefaßt werde, in welchem Falle die Argumentation den früher bemerkten Gebrechen unterliege; sondern auch wenn er in concreto behandelt wird, weil der Begriff der Zweckmäßigkeit nie aus der Relativität herauskommen könne, indem er zu seiner Voraussetzung die Entwicklung der Vernunft und ihrer religiösen Bedürfnisse — also abermals ein Relatives — habe.

Daraus erklärt sich die Apologetik endlich das Ereigniß: „daß das Christenthum (obwohl zur Weltreligion von Gott bestimmt, und durch seinen Inhalt dazu geeignet) doch noch nicht Weltreligion geworden sei, weil es die Entwicklung und die (erst noch zu weckenden) Bedürfnisse der neuen Welt eben so abzuwarten habe, wie es den Bedürfnissen der alten Welt nicht vorausgeeilt sei."

Aus der Gesammt-Prüfung nun der äußern, als positiven, und der innern, als negativen, Kriterien, zieht die Apologetik im Schlußparagraphe dieses Abschnittes folgende Bemerkungen:

1. Daß der Beweis für die Offenbarung unzureichend sei, er möge nun einseitig auf die äußern oder auf die inneren sich stützen. Denn in der ganzen Thatsache der Offenbarung sei nicht blos ihr Inneres (der Lehrinhalt), sondern auch das Aeußere (Person und ihre Thaten) gegeben, ja durch das Aeußere werde gerade das Innere getragen, woher dieses alsbald den Character der Positivität verliere, wenn es von jenem entkleidet sei.

2. Daß die Apologetik, wenn sie ihr Werk recht thun soll, beiderlei Arten von Kriterien mit einander verbinden müsse und zwar so: daß die Darstellung der äußern Kriterien (des eigentlich Historischen) der der innern vorangehe. Denn die Grundfrage sei hier eine Frage über eine Thatsache; diese aber könne nicht aus bloßen Begriffen erschlossen, sondern müsse durch Gleichartiges, d. h. Thatsächliches, abermals erwiesen werden. Jene Grundfrage aber betrifft zuerst die Thatsache: ob Gott wirklich gesprochen; dann aber folgt erst die zweite: was er gesprochen habe?

3. Daß diese Ordnung in der Darstellung den Vorzug verdiene, weil sie a. ganz der Darstellung der Sache in den Evangelien entspreche. Christus fordere zuerst den Glauben: daß er der Christ, der Sprecher Gottes, sei, und preise diesen Glauben selig, ohne ein specielles Glaubensbekenntniß über seine besondern Lehren abzufordern. Der Weg Christi muß daher auch der Weg der Apologetik sein; b. weil sie der Natur des Menschen mehr zusagen.

Die Empfänglichkeit des Menschen ist immer größer für wahrnehmbare Eindrücke, als für unmerkbare Regungen. Das Wunder nimmt also in einer wirklichen Offenbarung, in Ansehung des Eindrucks, die erste Stelle ein. Die Betrachtung des Wunderbaren aber führt zur Betrachtung der andern Eigenschaften in der Person des göttlichen Sprechers (weil jenes ja an die Person des letztern geknüpft ist); und hiermit tritt die Ueberzeugungskraft der übrigen äußern Kriterien ein, die aber den Eindruck des Wunders blos verstärken können, indem das Wunderbare in jenen Thaten nicht sein könnte, wenn nicht auch Wunderbares in der Person läge. — Habe sich aber das religiöse Gemüth in der Beschauung der gesammten äußern Erscheinungen davon überzeugt, daß Gott in ihnen wirke, so sei es auch begierig zu vernehmen: wozu die göttlichen Werke und die Person dienen sollen, d. h. „die Betrachtung wendet sich nun der geoffenbarten Lehre zu, und es treten die innern Beweise ein, die aber den Glauben an das Werk Gottes nicht primitiv erzeugen, sondern nur bekräftigen können."

Auch in diesem Abschnitte stellt sich, wie früher, die rühmliche Tendenz der Apologetik heraus, die Gegensätze zwischen alter und neuer Theologie zu vermitteln. Diesen Gegensatz in Bezug auf die Kriterien findet sie vorzüglich darin: daß die ältere Theologie die Beweise für die Offenbarung blos auf die äußern = positiven, die neuere aber dieselben blos auf die innern = negativen Kriterien gestützt habe.

Es wird aber der alten Schule gewiß zu nahe getreten in der Beschuldigung: „sie habe die innern Kriterien ganz bei Seite gesetzt." Jene, die sogenannte thomistische Schule, hat den innern Kriterien gewiß einen bedeutenden Platz eingeräumt, wenn sie der Vernunft das Recht vindicirte: jene Momente im Lehrinhalte einer positiven Religion als unächte, weil nicht geoffenbarte, von ihm auszuscheiden, die sich mit den Principien der Vernunft nicht vertragen, und zwar aus dem Grunde, weil die Offenbarungen Gottes unter einander nicht im Widerspruche stehen könnten, ohne Gott selber des Widerspruches zu beschuldigen. Um diesen Angelpunkt hat sich noch in der neuesten Zeit der famöse Streit zwischen dem Jesuiten Rozavin und

der Schule de Lamennais's gedreht. Bei der Vindication jenes Rechtes aber, auf Widerspruchlosigkeit bei jeder, auch der offenbarten Lehre, zu dringen, blieb die alte Schule stehen, und es konnte ihr nicht einfallen, in der Widerspruchlosigkeit schon das Recht zum Fortschritte zu sehen: jene, als doppelte Negation, bis zur positiven, d. h. directen Affirmation durchzuführen; solange sie den Gedanken festhielt, alles Uebernatürliche (in Lehre und Leben) könne vom Natürlichen (also auch von der Vernunft) nicht beurtheilt, nicht begriffen werden, und zwar theils wegen seiner Transscendenz, theils wegen der (durch die Sünde herbeigeführten) Verfinsterung des menschlichen Geistes. Diese Transscendenz bezeichnete jene Zeit mit dem Worte Geheimniß, und unterschied in der geoffenbarten Lehre den formellen vom materiellen Inhalte, wovon jener zwar Vernunftwahrheiten enthielt, denen aber durch die Offenbarung erst die volle Gewißheit geworden war. Solch eine Wahrheit war z. B. der Begriff von der Existenz Gottes; der Begriff aber der Dreieinigkeit fiel schon als Geheimniß der materiellen Offenbarung anheim; und man verfuhr in dieser Anordnung sehr consequent, solange man in der Idee des Geistes von der realen Existenz Gottes die Transscendenz sammt ihrem Geheimnisse nicht ahnete.

Daß die neue Apologetik für jenen Fortschritt einstehe, hat sie schon in der frühern Behauptung an den Tag gelegt, daß die Offenbarung nicht gegen, nicht über die Vernunft, wohl aber für die Vernunft sein könne; wenn sie auch nachher, mit der linken Hand wieder einzustreichen, was sie mit der rechten Hand gesteuert, Miene machte; indem sie der Vernunft ihre Stellung über der Offenbarung, wiewohl nicht schlechthin und für immer, sondern blos einstweilen und für den Anfang streitig machte. Die neue Apologetik liegt daher immer noch unter dem Baume der theologischen Erkenntniß, wie weiland Newton unter dem Apfelbaume, und ist unschlüssig, ob sie über die Gravitation der Ideen nach dem außerordentlichen und überirdischen Centrum nachdenken solle oder nicht, in der Meinung: weil sie einmal unter dem Baume, dürfe sie nicht über demselben, und könne auch nicht zu gleicher Zeit über demselben stehen.

Auf eine ähnliche Unentschlossenheit stoßen wir auch in diesem Abschnitte. Sie steht ein für den Fortschritt in der Kritik des Innern an der Offenbarungsthatsache, d. h. für das positive oder directe Moment in der Untersuchung ihres Lehrinhaltes; und doch gesteht sie dem Resultate des Fortschrittes keinen höhern Werth zu, als der frühern Kritik mittelst negativer Kriterien. Und warum?

Weil die Uebereinstimmung des Lehrinhaltes, sowohl mit den Gesetzen der theoretischen, als der practischen Vernunft den Denkgeist noch keineswegs zur Anerkennung des göttlichen Ursprungs desselben nöthigt. Woher nun diese Unentschiedenheit?

Hat die Apologetik vielleicht Unrecht, wenn sie von der Uebereinstimmung der Lehre mit den logischen und ethischen Gesetzen aus — nicht nach der Göttlichkeit derselben greifen mag?

Was sind denn jene Denkgesetze Anderes, als der Grundsatz der These, Antithese und Synthese, die man heut zu Tage blos für die besondern Ausdrücke des Urgrundsatzes der Identität (in der Formel A=A) ansieht, dem zufolge der Begriff von einem Dinge gleich sein muß den Merkmalen desselben; und deren Gehalt, dem zufolge, nur darin bestehen kann: daß sie zwar allerdings positive Kriterien der formalen Wahrheit sind (d. h. für die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander), jedoch für die reale Wahrheit (d. h. für die Uebereinstimmung der subjectiven Vorstellungen mit den Gesetzen der objectiven Dinge) blos negative Kriterien sein können?

Hiermit aber soll so viel gesagt sein: daß die Denkbarkeit einer Sache noch nicht ausreiche, diese zugleich als eine wirkliche hinzunehmen; wobei freilich ihre Möglichkeit unangetastet bleibt: wohl aber reicht ihre Undenkbarkeit schon hin, die Unwirklichkeit derselben zu wissen, und sie hiermit als bloßes Gedankending gelten zu lassen. Läßt sich aber dies unter dem Schutze jener Grundsätze von Allem aussagen, was Anspruch auf Thatsächlichkeit macht; so muß unter dieser auch das göttlich=Thatsächliche mitbegriffen sein.

Hierin also läßt sich der neuen Theorie kein Unrecht nachweisen; sie verfährt so, wie die Schulen alter und neuer Zeit verfahren sind. Wenn aber die neuere Zeit, wie ihr von der Apologetik mit Recht zur Last gelegt wird, von den innern Kriterien einen terroristischen Gebrauch, und hiermit auf Kosten der äußern Kriterien, gemacht haben sollte, so ist wohl zu vermuthen, daß sie unter jenen innern Kriterien nicht allein die logisch= und praktisch=formalen Vernunftgesetze verstanden haben könne, sondern auch anderweitig Gesetzliches, was über alle Logik (wenn auch nicht über alles Gewissen) hinausliegen muß. Denn was über jene im Menschen hinausreicht, fällt noch nicht aus der Sphäre des Geistes hinaus, dessen Gewissen vom Wissen (das ihm eignet) nicht zu trennen ist.

Hat ja doch die Apologetik selber zu den ältern Beziehungen noch eine dritte, die teleologische, hinzugesellt, die sich mit der Zweckmäßigkeit der Offenbarung in der Abhülfe anderweitiger Vernunftbedürfnisse beschäftigt. Sie hätte schon

bei der moralischen Beziehung zu Gunsten der Teleologie die Bemerkung hinzufügen können: daß die Gesetze der sogenannten praktischen Vernunft nicht in gleich stereotyper Gestalt wie die logischen Denkgesetze, anzutreffen sind.

Es giebt allerdings auch in dieser Sphäre des Menschenlebens Grundsätze (Regeln) d. h. Sätze, in denen ein Begriff, als Norm für unser Handeln, zum Ausdrucke kommt, und jene Regeln werden alsbald zu Gesetzen, wenn sie von unserm Willen Unterwerfung fordern.

Es wird sich auch unter diesen Regeln die logische Anordnung in der stufenweisen Unterordnung aller unter einem höchsten Gesetze geltend machen; aber wie mannigfaltig fällt nicht die Inhaltsbestimmung des letztern aus! Heißt es z. B.: das freie Willensleben des Menschen ist dann recht beschaffen, wenn es sich selber ganz entspricht, d. h. wenn es die Verwirklichung seines Wesens (seiner Idee) ist, so erinnert diese Bestimmung wohl an das obige Grundgesetz der Identität für das logische Denken. Aber wer bestimmt den Inhalt jener Idee und jenes Wesens? Ganz gewiß der Geist; aber sicher nicht nach blos logischen Denkgesetzen, so gewiß als er auf dem Wege des logischen Denkens allein sich selber nicht als bedingtes Sein gefunden hat. Der Geist allein ermittelt jenes Wesen, wenn er zuvor das Abhängigkeitsverhältniß des bedingten vom absoluten Sein (wie sich jenes in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein ankündigt) allseitig bestimmt hat. Dies ist die zwiefache Aufgabe für sein höheres Selbstbewußtsein. In der Mannigfaltigkeit ihrer Lösung besteht der Inhalt der Geschichte der Philosophie und die Verschiedenheit der Grundweltansichten in den Systemen derselben.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß diese Mannigfaltigkeit doch nur unter zwei Grundtypen zu stehen kommt, wovon der eine von dem Leben der Natur entlehnt ist, der andere aber selbstständig vom Denkgeiste erschlossen ist. Es ist der Typus der Emanation und der der Creation.

Hier aber ist zu bemerken: a. daß eben die Lösungen, als Setzungen des spekulativen Geistes, zugleich seine Selbstgesetzgebungen sind, an die er selber in der Beurtheilung alles Andern im Gebiete des Gedankens gebunden ist, solange er keine Veränderung in jener vorgenommen hat.

Und eben dieses meinten wir, als wir oben von anderweitig Gesetzlichem sprachen, außer den logischen und moralischen Gesetzen, welche die Kritik der neuern Schulen in der Beurtheilung der innern Seite der historischen Offenbarung, in ausschließliche und einseitige Anwendung gebracht haben soll. Denn welche Hauptweltansicht immer der Geist

ergriffen haben mag, nach ihr allein muß er alles Andere, folglich auch den Lehrinhalt des Christenthums, begreifen, so lange er jene selber festhält. Und da in jeder von ihnen sowohl die Erkenntniß-, als die Sittenlehre sich ihm anders gestaltet, so werden sich auch für die Kritik der Offenbarung andere intelligente und moralische Beziehungen, und hierdurch auch andere teleologische Beziehungen herausstellen. Ein Geist z. B., der sein Wesen als identisch mit dem Wesen Gottes bestimmt hat, muß eine ganz andere Abhülfe für seine Grundbedürfnisse vom positiven Christenthume statuiren, als jener, der sein Wesen in qualitativer Verschiedenheit vom absoluten Sein festhält. Sind aber einmal an die Stelle der Denkgesetze formaler Logik reale Grundansichten der Metaphysik getreten, so kann auch das zweite Extrem in der Kritik der Offenbarung nicht ausbleiben, d. h. die einseitige Herrschaft der innern Kriterien über die äußern und positiven. Jene sind ja von nun an nicht mehr blos negativer, sondern auch positiver, weil realer Natur, wie der Lehrinhalt der Offenbarung selber. Wozu hätte die Kritik die äußern Merkmale noch respectiren sollen, da ihr Werth von der alten Kritik nur dahin bestimmt worden war: der Schwäche der Intelligenz auf indirecte Weise zu Hülfe zu kommen? War jene Schwäche aber von der (pantheisirenden) Metaphysik bereits negirt, so hatte die neuere Theologie in der äußern christlichen Offenbarung freilich nichts Anderes mehr zu suchen, als den Lehrinhalt, und nichts Besseres mehr zu thun, als diesen zu untersuchen, um ihn mit dem Inhalte der innern Offenbarung (Gottes in der göttlichen Vernunft) zu vergleichen.

Stellte sich nun in dieser Operation eine Ungleichheit der zwei ebenbürtigen Factoren heraus, durch ein Plus in dem Lehrinhalte der äußern Offenbarung; so konnte sich diese Ungleichheit nur dadurch ausgleichen, daß entweder die göttliche Vernunft des Denkgläubigen sich der objectiven Vernunft Christi, oder umgekehrt diese sich jener subordinirte. Für diesen Act konnte sich aber die Kritik ebenso auf das Gesetz des Fortschrittes in der Entwicklung göttlicher Vernunft, wie sie sich für jenen Act auf die Vollendung aller Offenbarung in Christo, als dem Ideale aller Vernunftbestrebungen in der Menschheit, berufen konnte. So viel mag hinreichen zur Erklärung des zweiten Extrems in der neuern, aus dem ersten Extreme in der ältern Kritik.

b. Muß noch bemerkt werden, daß die Apologetik dem Begriffe der Zweckmäßigkeit Unrecht thut, wenn sie ihm die Beweiskraft deshalb abspricht, weil diese, unter Voraussetzung

eines blos Relativen, nie eine allgemein-gültige werden könne. Diese allgemeine Gültigkeit für Etwas, was als Wahres anerkannt sein will, zu postuliren, findet der Denkgeist so wenig eine Weisung in sich, als in der Lehre der christlichen Offenbarung. Er müßte vielmehr mit jener Forderung consequent auf alle Wahrheit (außer dem Bereiche der Sinnfälligkeit) in der Erkenntniß verzichten. Es ist daher auch als ein großer Mißgriff anzusehen, wenn die Apologetik dem Christenthume die Weltherrschaft einer Weltreligion, als abhängig von einer höhern Culturstufe und den mit ihr eintretenden höhern Vernunftbedürfnissen in der neuen Welt, erklärt.

Diese Aussage ist um so auffallender in einer Zeit, wo unter den herrschenden Schulen keine dem Christenthume den welthistorischen Character streitig macht, und doch kann das positive Christenthum nicht mit allen Grundansichten jener Schulen, sondern nur mit Einer als harmonirend gedacht werden. Es ließe sich jener Aussage nur dann beistimmen, wenn zuvor der Einfluß der Culturgrades auf die Lösung des Problems der Philosophie nachgewiesen wäre, und zwar so: daß auf dieselbe Weise, wie die niedern Culturgrade endlich dem letzten und höchsten Platz machen müßten, so auch alle Haupt- und Grund-Ansichten über das Abhängigkeitsverhältniß des Relativen vom Absoluten in einer einzigen unter ihnen aufgehoben werden müßten. Diese Aussicht aber gehört so gewiß unter die frommen, aber leeren Wünsche, als es ausgemacht ist, daß jene Grundansichten keineswegs durchaus in blos quantitativer oder gradueller Verschiedenheit, wohl aber mitunter in qualitativ-wesentlichem Widerspruche zu einander stehen.

So kann allerdings der Halbpantheismus sich zum Monismus des Gedankens fortbilden; nun und nimmer aber kann diesem im Dualismus des ewigen Gedankens sein Ruhepunkt angewiesen werden, so lange beide nothwendig in der Gegenseitigkeit ihres Widerspruches sich schlechtweg ausschließen. Kein Culturgrad kann die Emancipation des Naturlebens im Menschenleben nach seinen sittlichen und intelligenten Beziehungen aufheben; folglich auch nicht die Herrschaft des Begriffes über die Idee (als den eigenthümlichen Gedanken des Geistes) in ihrem nachtheiligen Einflusse auf die Lösung der Probleme des höhern Bewußtseins.

Doch wir haben bisher noch keine Antwort auf die oben von uns aufgeworfene Frage abgegeben.

Sie wird sich vielleicht finden, wenn wir die Art und Weise der Vermittlung zwischen der ältern und neuern Kritik näher betrachten. Die Apologetik sieht jene schon in der

Verbindung beiderlei Arten von Kriterien miteinander — und ganz consequent, so lange sie in der ausschließlichen Herrschaft der einen über die andere Art das Uebel erblickt.

Auf welche Weise ist aber die Verbindung beider vollzogen? Sie läßt die Darstellung der äußern Kriterien (des Historischen) jener der innern in ihrer Theorie vorangehen, aus dem Grunde: „weil die Grundfrage, auf die es hier ankomme, die Frage über eine Thatsache sei. Thatsachen aber könnten nicht aus bloßen Begriffen erschlossen werden, sondern müßten erwiesen werden durch Gleichartiges, d. h. wieder durch Thatsächliches". Jene Grundfrage ist näher diese: ob Gott wirklich gesprochen; dann erst folgt die andere: was er gesprochen habe? Diese Frage lautet mit andern Worten: „wozu die göttlichen Werke und die Person, welche sie thut, dienen sollen, was Gott dadurch in der Menschenwelt ausführen, was lehren wolle? „Vergleichen wir diese Aussage mit einer frühern, der zufolge, in der ganzen Offenbarungsthatsache nicht blos ihr sogenanntes Innere (der Lehrinhalt), sondern auch das Aeußere (die Person und ihre Thaten in Wundern und Weissagungen) gegeben ist, weil durch eben dieses Aeußere jenes Innere getragen wird, und desselben entkleidet, den wesentlichen Charakter der Positivität verliert", so ist offenbar jene Voranstellung der äußern Kriterien nicht nur eine blos formale Anordnung, sondern eine, nach dem realen Werthe und Gehalte bemessene Bevorzugung.

Durch dieses Verfahren nun wird allerdings einem Uebelstande in der neuern Kritik vorgebeugt, insofern das Thatsächliche in der Offenbarung selbst für die Theorie derselben wieder zu Ehren gebracht wird; aber eine andere Frage ist es: ob denn dieser Weg, das Thatsächliche zu retten, der einzige für die Theorie der Offenbarung sei? Diese Frage müssen wir mit Nein beantworten, und wir fürchten uns dabei keineswegs in den Fehler der neuern Theorieen abermals zu verfallen, wie diesen S. 379 die Apologetik schildert: „daß sie vorläufig von dem Aeußern der Offenbarung ganz absehen, und zugleich sich zum Grundsatze machen, ohne allen Glauben an die Offenbarung — an die Prüfung der gegebenen Lehre zu gehen, damit die Prüfung unbefangen und das Recht der Vernunft gewahrt sei. Bei dieser gänzlichen Voraussetzungslosigkeit kann die Prüfung nur eine abstracte, und ihr Resultat nur die Anerkennung der Vernunftgemäßheit der Lehre sein; hiermit aber kommt man über den Rationalismus nicht hinaus, und folglich auch nicht hinan zur Ueberzeugung vom Ursprunge dieser Lehre aus einer Offenbarung".

Zur Rechtfertigung aber unserer Verneinung stehe hier

Folgendes: Mit der Beantwortung jener zweiten Frage kann eine Theorie, als Philosophie der Offenbarung, ihre Aufgabe noch nicht als gelöst ansehen; denn mit der Kenntniß des Lehrinhaltes (d. h. dessen, was Gott gesprochen) ist das Innere der Offenbarungsthatsache noch nicht erschöpft. Selbst wenn sie das Materiale des Inhaltes in systematische Ordnung gebracht, und „in einer theoretischen Prüfung desselben sogar das Recht der reflectirenden Vernunft geübt hätte", könnte ihre Aufgabe noch nicht als beendigt angesehen werden.

Jener Inhalt wird ja von der Apologetik selber nur das sogenannte Innere genannt, und nicht mit Unrecht: da der Lehrvortrag so gut, wie die Wunderthaten, zunächst doch nur die zwei Erscheinungsformen Einer und derselben Persönlichkeit sind, die zugleich als der Träger von Beiden vor uns dasteht. Hat aber die Person diese Stellung zur Lehre und zum Wunder, so wird sie auch mit Unrecht von der Apologetik auf die äußere Seite der Offenbarung gestellt. An jener Person wird vielmehr abermals ein Aeußeres und ein Inneres zu unterscheiden sein. Dieses aber kann jetzt nichts Anderes sein, als die Idee, die in der ursprünglichen Setzung der wunderbaren Persönlichkeit realisirt worden ist. Diese Idee, als der ewige Gedanke Gottes (oder, nach einem beliebteren Ausdrucke, der Gedanke in Gestalt der Ewigkeit), ist demnach auch der eigentliche unsichtbare Träger alles Thatsächlichen in Wort und Werk derselben Person. — Und wenn sie gefunden und als solche gerechtfertigt ist, dann erst kann die Theorie, als Philosophie der Offenbarung, ihr Tagewerk als geendigt ansehen.

Diese Idee nun postulirt eben so für ihre Würde die historische Personification ihrer selbst, als sie für diese die Erscheinungsweisen bestimmt. Sie hat daher auch unter allen Gedanken oder Begriffen die Eigenthümlichkeit, daß sich aus ihr Thatsachen wirklich erschließen lassen. Von dem Standpunkte der Idee aus betrachtet, kann erst mit vollem Rechte von der Person aus gesagt werden, daß sie das eigentliche Wunder sei, und daß Alles, was der empirische Standpunkt Wunder nannte, nur die natürliche Erscheinung jener wunderbaren Persönlichkeit sei.

Mit dem Eintritte dieser Person in die Geschichte hat Gott schon gesprochen; also bevor jene ihren Mund öffnete, um den Inhalt ihres selbstbewußten Daseins auszulegen.

Von demselben Standpunkte aus läßt sich auch nicht mehr ausschließlich von dem Wunder sagen, daß es das Mittel sei, um das Lehrwort als ein Wort Gottes zu bekräftigen. Es ist ja das Wort, wie die That, zunächst nur die unaus-

bleibliche und deshalb natürliche Selbstbekräftigung jener Persönlichkeit, deren Eintritt in die Welt schon ein Sprechen Gottes war. — Von dort aus läßt sich auch nicht mehr fragen, wozu die Thaten und die Person, die solche wirkt, dienen sollen, d. h. was Gott damit in der Menschenwelt ausführen und lehren wolle? — eben weil die Antwort auf derlei Fragen schon in der Idee gefunden wird, selbst bevor diese in der Geschichte zu ihrer objectiven Realität gelangte, und die ihre Kraft auch schon vor dieser in und für die Menschenwelt erwiesen hatte. — Diese Idee hat überdies das Eigenthümliche, daß sie, wenn sie auch von jeher zum Inhalte des entwickelten Selbstbewußtseins in der Menschheit gehört hätte, deshalb noch gar nicht auf die Verwirklichung ihrer selbst in einer menschlichen Persönlichkeit Verzicht leisten könnte; da sie als jener Inhalt nicht da ist, um blos gedacht zu werden, sondern um gelebt und erlebt zu werden. Ja die Menschheit kann sie erleben, ohne sie zu wissen, weil sie nur in ihr Leben und Bestand hat. Das Geschlecht findet auch wirklich im Anfange seiner Geschichte jene Idee ausgesprochen durch den Mund seines Schöpfers in den Worten: der Saame des Weibes wird der Schlange den Kopf zertreten. Und das erste Echo von diesem Worte in der Brust des ersten Menschenpaares mußte sein: durch einen Menschen — Sünde und Tod; und durch einen Menschen — die Auferstehung und das Leben.

Und als dieser zweite Adam eintrat in die Weltgeschichte, da bekannte er von sich: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Es ist also der Inhalt jener Idee kein anderer, als der vom Sohne Davids und Adams, der zugleich Adams und seiner ganzen Descendenz geistiger Stammvater ist. — Dieser Inhalt aber ist ferner nichts weniger als ein abstrakter, denn er treibt seine Wurzel eben so in den Gedanken Gottes von der Menschheit, wie hierdurch in den Gedanken, den er in der Weltschöpfung verwirklichte. — Und daher erklärt sich endlich, wie der Mensch, als Schlußmoment in jener, ein Zeugniß für jene Idee, als Gottesgedanken, in seinem subjectiven Selbst- und Gottesbewußtsein finden könne; aber darum noch nicht finden müsse. Denn es kommt hier abermals darauf an, wie der Einzelne sich über die Momente seines Bewußtseins verständigt, und hiermit zugleich das Abhängigkeitsverhältniß des bedingten vom unbedingten Momente bestimmt habe.

So viel mag hinreichen zur Widerlegung der absoluten Prärogative der äußern positiven Kriterien in ihrem Gegensatze zu den innern und sogenannten negativen. Es hat sich gezeigt, daß Thatsächliches, vom Standpunkte der

Idee aus, wirklich nicht durch Thatsächliches erwiesen zu werden bedurfte, eben weil dieses von der Idee categorisch postulirt werden konnte, und zwar mit einer Gewißheit, die so gewiß war, wie die Gewißheit des gefallenen Geschlechtes von ihm selber *). Es ist überdies ein auffallendes Ultra, wenn die Apologetik glaubt, die Frage über die Thatsache: ob Gott gesprochen, könne rein nur durch abermals Thatsächliches (durch Wunder) beantwortet werden. Um ein Factum als Gottes That zu erkennen, gehört die Idee von Gott im Menschen, in ihrem concomittanten Einflusse auf die Erkenntnißakte, so nothwendig dazu, wie zum Gottdenken der Ichgedanke des Geistes schlechthin vorausgesetzt wird. — Es zeigt sich ferner, daß, wie der Weg von der Thatsache zur Erkenntniß der Göttlichkeit im Lehrinhalte nicht der ausschließliche ist; so auch der andere Weg, von der Idee zur Thatsache, auf jene Exclusivität keinen Anspruch machen dürfe. Die Wirksamkeit des einen und des andern hängt im Leben von dem Bedürfnisse des Individuums ab; in der Theorie aber, als Wissenschaft der Offenbarung, bilden sie die zwei sich gegenseitig ergänzenden Methoden, zur Ueberzeugung von der Offenbarung zu gelangen, und jene als solche zu vollenden. Zu diesem Zwecke reichen sie sich schwesterlich einander die Hände. Es ist das synthetische Verfahren, das von der Idee aus die Thatsache erschließt; es ist das analytische Verfahren, das vom erwiesenen Thatbestande aus die Idee aus dem Lehrinhalte gewinnt, so weit jene in der Lehre selber unmittelbar offenbar geworden; die Vermittlung derselben als Rechtfertigung aber muß sie der synthetischen Methode überlassen.

Und für beide Ueberzeugungsprocesse sprechen die Evangelien. Christus ist es, der einmal tadelnd spricht: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht; und das andremal: Glaubet ihr nicht meinen Worten, so glaubet meinen Werken! — und endlich Beides verbindend sich äußert: damit ihr sehet, daß der Menschensohn hienieden die Gewalt habe, Sünden zu vergeben, so sage ich: stehe auf und wandle!

Was aber das Verhältniß beider Methoden zur menschlichen Natur betrifft, so hat allerdings die analytische für den Menschen auf der Stufe der Unmittelbarkeit gleich

---

*) Es sollte sich übrigens wohl von selbst verstehen, daß alle Postulation des Thatsächlichen wohl unterbleiben müßte, wenn das Subject derselben die Erlösung nicht zu seiner objectiven Voraussetzung hätte; weil es sich von selbst versteht, daß hier nur vom Erweisen und Beweisen die Rede sein konnte.

entschiedene Vorzüge, wie die synthetische für den auf der Stufe der Mittelbarkeit und der Ideen.

Sollten diese Aeußerungen den Referenten doch nicht vor dem obigen Vorwurfe in seiner ganzen Ausdehnung schützen, weil die Apologetik vielleicht im Resultate des synthetischen Verfahrens abermals nichts Anderes findet, als eine Anerkennung der Vernunftgemäßheit der christlichen Lehre, hiermit aber zugleich findet, daß der Rationalismus doch noch nicht überstiegen sei: so sei ihr zum Schlusse ganz offenherzig gestanden, daß wir keineswegs über jeden, wohl aber über den pantheisirenden Rationalismus, vulgären und noblern Stils, hinaus wollen. Wer jenes will, hat zugleich auf die Rationalität und hiermit auf die Wissenschaft verzichtet.

Wir leben freilich in einer Zeit, in der selbst der Unglaube an die Offenbarung Theorieen der Offenbarung niederschreibt, um sich durch diese vor der Mitwelt zu rechtfertigen, und hiermit zugleich die gläubigen Offenbarungstheorieen als ein Machwerk leerer Voraussetzungen zu verdächtigen. Was folgt aber hieraus für diese? Nichts weniger, als die furchtsame Achselträgerei zwischen Supranaturalism der ältern, und Rationalism der neuern Theologie, indem man einerseits mit jenem den äußern Kriterien den Vorzug giebt, als hielte man wirklich den Lehrinhalt des Christenthums für einen die Vernunft schlechtweg übersteigenden; andrerseits aber doch mit dem Rationalismus jenen Inhalt nur als einen für die Vernunft, und deshalb ihr ganz entsprechenden passiren läßt, ohne jedoch den innern Kriterien einen andern als blos negativen Gehalt beizulegen. Alle Gegensätze aber in der Wissenschaft können und dürfen nicht vermittelt werden. Daß aber unter diese der obige Gegensatz im Sinne der Apologetik gehört, ist bereits besprochen worden. Denn er ist einer zwischen Irrationalismus und Rationalismus, sobald der Supranaturalismus den Widerspruch mit der Vernunft zum Kriterium der geoffenbarten Wahrheiten macht.

Das aber folgt daraus: daß man die gepriesene Voraussetzungslosigkeit als eine Negation der Creatürlichkeit, hiermit aber als eine affirmative Voraussetzung der Absolutheit des Denkgeistes, vorerst zu entlarven habe, wenn man dem Gedanken der Creatürlichkeit des letztern, als dem Fundamente jeder Offenbarungstheorie im Sinne des positiven Christenthums, Bahn brechen will. Dazu gehört freilich vor Allem das paulinische Vertrauen, daß der Geist des

Menschen eben so gewiß wisse, was im Menschen ist, als der Geist Gottes weiß, was in Gott ist. Durch halbes Denken aber ist noch nie ein ganzer Gedanke aus der Welt verdrängt, noch nie ein ganzer in sie eingeführt worden!

Wir sind beim (siebenten) Schlußabschnitte angelangt, der da handelt von der Ueberlieferung und dem Fortbestande der Offenbarung, und hiermit in zwei Abtheilungen zerfällt. Auf die billige Frage: wie kommen derlei Materien in eine Theorie als Philosophie der Offenbarung? hat die Apologetik folgende Antwort: weil die Kunde aller wirklichen Offenbarung uns Allen nur durch Ueberlieferung vermittelt wird, so ist auch unser Urtheil über Wahrheit und Wirklichkeit einer Offenbarung zugleich ein Urtheil über die Wahrheit und Glaubwürdigkeit ihrer Ueberlieferung, so wie andrerseits der Glaube an den Inhalt jener den begründeten Glauben an die Ueberlieferung zur Voraussetzung hat.

Die Ueberlieferung selber ist ihr eine zweifache: a) eine gemeine oder unlebendige; b) eine eigene oder lebendige.

Jene nennt sich auch Ueberlieferung in allgemeiner und diese in besonderer Form, weil jene die Ueberlieferungsmittel gemein hat mit der Ueberlieferung jeder vergangenen Thatsache; diese aber aus dem Zwecke der Offenbarung sich die Mittel bestimmt. Den Eintheilungsgrund findet sie in der Natur der ursprünglichen Thatsache. Denn entweder erlischt diese nach momentaner Wirkung, oder sie erzeugt ein bleibendes Produkt, in welchem sie sich fortsetzt. Nachdem nun die Apologetik im §. 50 von den gewöhnlichen Ueberlieferungsmitteln, als da sind: Rede, Schrift und Symbol,

im §. 51 von der relativen Tauglichkeit derselben,

im §. 52. von der historischen Glaubwürdigkeit dieser (gemeinen) Ueberlieferung gehandelt hat, so bespricht sie endlich auch im §. 53. die Natur des (durch jene Mittel erzeugten) Glaubens an die Offenbarung.

Jene aber ist leider! nur eine Trias von Unvollkommenheiten, wovon die erste die Unlebendigkeit, die zweite die Unsicherheit, die dritte die menschliche Vermittlung genannt wird, und wovon die erste im Objekte, die zweite im Subjekte, die dritte aber in beiden zugleich wurzelt, insofern sie selbst dann Statt findet, auch wenn jene Gebrechen im Objekte und Subjekte wirklich vermieden wären; denn sie betrifft das Princip dieses (so vermittelten) Glaubens selber.

Alle drei Unvollkommenheiten aber sollen nach ihr eine gemeinschaftliche Quelle, und zwar in der verkehrten Ansicht haben: „daß die Thätigkeit Gottes in der ursprünglich historischen Offenbarung als eine vorübergehende angesehen wird"; und auf diese Weise hat sich die Apologetik die Brücke geschlagen zur zweiten Abtheilung, welche die zweite Form der Ueberlieferung im §. 54. behandelt.

Hier stellt sie sich nun ihre Aufgabe durch Beantwortung der Frage: ob die lebendige, d. h. Selbstüberlieferung der Offenbarung, schon im Begriffe der letztern (zumal als einer mit bestimmtem Charakter) liege; folglich der Begriff der letztern mit dem Begriffe jener wesentlich zusammenhange?

Ihre Antwort fällt schlechthin affirmativ aus, und sie rechtfertigt jene mit zwei Momenten aus dem Wesen der Offenbarung. Das erste Moment ist die unaufhörliche Thätigkeit Gottes.

Daraus sei ja schon früher, heißt es, die Möglichkeit und Nothwendigkeit der historischen Offenbarung (als zweite Form seiner Thätigkeit nach Außen) abgeleitet worden; was nun aber von der Offenbarung im Allgemeinen, das gelte auch von jeder besondern. Und da sie dort eine ursprüngliche und zugleich fortschreitende ins Unendliche sei, so habe sie auch hier einen besondern Ursprung und einen continuirlichen Fortschritt.

Das zweite Moment ist die Realisirung des äußern und innern Zweckes der historischen Offenbarung. Jener ist ihre Bestimmung zur Weltreligion, die zugleich als die äußere Bedingung zur Realisirung des innern Zweckes sich herausstellt, der da ist die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, und realisirt wird

a) durch das göttlich-gesinnte Leben der Einzelnen,
b) durch die große Erscheinung, darstellend das Leben Vieler zur Einheit verbunden — als Reich Gottes in der Menschheit, im Gegensatze zum Reiche Gottes in der Natur.

Ohne fortdauernde Wirksamkeit der göttlichen Kraft des Ursprungs — sei aber die Realisirung jenes Doppelzweckes gar nicht denkbar. Wie so? S. 402 lesen wir:

Die in der ursprünglichen Offenbarung thätige Wirksamkeit Gottes, die ein göttliches Leben in den Seelen der ersten Gläubigen geschaffen, muß im Schaffen dieses Lebens fortfahren; so nur kann sie die göttliche Formung des Individuellen erreichen und vollziehen. — Im Erscheinen des Ursprungs hat sich nämlich Gott als Mittelpunkt gesetzt, der in seinen nächsten Umgebungen Alles an sich zu ziehen suchte durch jene Kraft, in der er sich die Geister unterwirft, und mit der er die individuelle Freiheit geneigt macht, sich zu

versenken in die Freiheit Gottes. Diese Sphäre der göttlich Angezogenen aber ist noch nicht die volle Idee oder das Reich Gottes ohne Gränzen.

Dazu aber muß es die Kraft in sich selber haben, weil alles Werdende von seinem Keim aus wächst und sich entwickelt. Deshalb könne auch die Offenbarung nicht auf mechanische, todte Weise, nach Art alter vergangener Geschichten, gleichsam fortgeschoben werden, sondern ihre Bewegung ist Selbstbewegung. Wie diese aber im Besondern geschehe, dies könne nur aus jener selber und ihrer Bewegung erkannt werden.

So viel zur Uebersicht für die Einsicht, aus welcher sich dieser die Bemerkung aufdringt: wie das Ende der Theorie sich harmonisch mit dem Anfange zusammenschließt.

Unsere Gegenbemerkungen könnten sich daher auch nun auf Wiederholungen aus dem Anfange einlassen, wie etwa über das Perpetuum mobile in der historischen Offenbarung, wenn wir nicht die Weitschweifigkeit zu fürchten hätten, und wenn es nicht auch in diesem Abschnitte Punkte gäbe, die unsre Aufmerksamkeit früher noch nicht in dem Grade in Anspruch genommen haben, wie z. B. die Trias der Unvollkommenheiten der ersten Ueberlieferungsform.

Unser Apologet macht zum §. 49 folgende Bemerkung in einer Note: „Es ist auffallend, daß die Apologeten in der Theorie und Kritik der Offenbarung jene lebendige Selbstüberlieferung gewöhnlich ganz ignoriren, und die Urkunden des Christenthums ganz wie andere Urkunden beurtheilen, dann aber in der Anwendung auf einmal auf die Tradition, ja selbst auf die Inspiration der Apostel kommen, mit welcher doch die lebendige Ueberlieferung und die fortdauernde Organisation der christlichen Offenbarung begonnen hat. Es wäre leicht, die Ursache des Verstoßes aufzudecken, aber es ist hier nicht der Ort dazu.“ Auch Referent will nicht mit dem Verfasser über die Schicklichkeit des Ortes rechten, wiewohl er sich gestehen muß, daß wenn nicht hier, so nirgends mehr ein Ort sich bezeichnen läßt, wo sich ein erfreulicher Gedanke unsrer Zeit füglicher zur Sprache bringen ließe; es ist der Gedanke von der Nothwendigkeit einer Restauration des Traditionsbegriffes (der allerdings wesentlich zusammenhängt mit dem Inspirationsbegriffe). Erfreulich ist jener Gedanke um so mehr, weil er auf protestantischem Boden zuerst zur Sprache gekommen ist, und zum Beweise dienen kann, daß man gegen die Bibel, als ausschließliche Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarung, Zweifel zu hegen anfange.

Die Frage aber: wie es komme, daß Kritiker und Theo-

retiker der Offenbarung die lebendige Tradition derselben ganz ignoriren, findet ihre Antwort nur darin, weil jene die christlichen Urkunden als solche Anfangs nicht wohl anders ansehen können, wie alle andern; eben weil der Anfang ihrer Beurtheilung nicht auch schon das Ende derselben sein kann. Stellt sich ihnen nun im Verlauf ihrer Arbeit die Thatsache des Versprechens Christi und der Erfüllung desselben in der Ausgießung des göttlichen Geistes am Pfingstfeste in ihrer allseitigen Begründung heraus, so kann von nun an bei denselben Kritikern keine Rede mehr sein von einer bloß gemeinen und unlebendigen Ueberlieferung, jene mögen nun auf protestantischem oder katholischem Boden stehen.

Oder worauf sollte sich dieser Vorwurf — jetzt noch stützen?

Etwa auf das Objekt? — „weil der Buchstabe das objektive Leben nicht aufnehmen, nicht durch sich mittheilen, sondern nur bezeugen kann, daß es einmal da gewesen sei, und wenn jener doch Leben erhalten solle, dies nur durch den Geist des prüfenden Subjektes geschehen könne; der Glaube also auf diesem Wege gewonnen, nur ein bloßer Denkglaube und als solcher minder wirksam sei, als der aus dem Eindrucke lebendiger Objektivität?" Dieses Schicksal aber hat der Buchstabe der Bibel so gut in der Kirche, wie außer derselben; zum Beweise dient schon die alte Weisung in der Anleitung zur Meditation, sich nämlich mit Hülfe der Einbildungskraft den Inhalt der Schriftstelle so lebendig als möglich zu vergegenwärtigen.

Oder sollte sich jener Vorwurf auf die Subjektivität des Beurtheilers berufen können, „insofern die Tradition unvermeidlich jener preisgegeben ist, wenn sie zu ihrem Träger den bloßen, und zumal einen alten Buchstaben hat?" Auch in dieser Bemerkung liegt viel Wahres, wenn sie nicht darauf berechnet ist, alle Subjektivität in der Beurtheilung zu verdächtigen, wie es wohl den Anschein hat zufolge der naiven Behauptung in den Worten: „Was diese (Naturanlage und Bildung) aus dem Subjekte gemacht, das sucht dieses aus der Offenbarung zu machen, weil (bei der größten Verschiedenheit der Ansichten) in thesi doch der Satz noch gilt: daß, wenn es eine Offenbarung wirklich giebt, der Mensch sein Handeln und Denken ihr gemäß zu bestimmen habe; daher bestimmt jeder zuerst die Offenbarung und ihre Ueberlieferung nach sich, weil es ihm dann nicht schwer fällt, sich nach ihr zu bestimmen." Solch eine blödsinnige Schurkerei sollte eine Theorie der Offenbarung füglich der Casuistik in der theologischen Moral überlassen, wenn sie auch der Subjektivität, in ihrem Einflusse auf das Verständniß des Buchstabens, noch so große Zugeständnisse zu machen geneigt wäre. — Oder liegt das Recht zu jenem Vor-

würfe in dem Principe des Glaubens selber, wenn dieser durch die Schrift vermittelt ist?

Sehr wahrscheinlich; denn auf die Frage: wie ist solch ein Glaube dem Menschen vermittelt, lesen wir folgende Antwort:

„Gott hat zwar ursprünglich gewirkt und gesprochen; aber Menschen haben die Worte und Thaten Gottes aufgezeichnet, zwar höchst glaubwürdige Menschen, aber doch nur Menschen." — „Endlich nachdem diese Ueberlieferung zu uns gekommen (versteht sich im Verlaufe der Zeiten durch tausend Köpfe und Hände, abermals von Menschen, wenn auch erleuchteten und reinen), so sind wir es selber, jeder Einzelne für sich, die wir uns den Glauben, sowohl an die Treue der Ueberlieferung, wie an die Wahrheit der Thatsachen in ihrem göttlichen Charakter — vermitteln."

„Der Glaube ist im günstigsten Falle — ein Glaube an Göttliches, aber — vermittelt und gewirkt durch Menschen."

Darauf wird sich nun die Apologetik aus dem Munde nicht der bloßen Denk-, sondern auch der Inspirations-Gläubigkeit, die Antwort gefallen lassen müssen: daß wenn auch die Evangelisten als Menschen ihr Zeugniß niedergeschrieben, sie es darum doch nicht als bloße und eitel Menschen gethan, eben weil der Geist Gottes, der verheißene und ausgegossene am Pfingstfeste, mit ihnen war, und daß derselbe Geist auch sich mit jedem Getauften an die Lesung der heil. Schriften mache, um ihm das Verständniß derselben zu eröffnen. Daß auf diese Weise zwar die Verständigungen sehr mannigfaltig ausfallen; aber deshalb sei doch nicht zu zweifeln, daß sich unter der Leitung desselben Geistes jene Verschiedenheit noch zur Einheit gestalten werde, weil seiner Allmacht die Freiheit des Menschen (die der Geist allerdings respektirt) auf die Dauer doch nicht widerstehen könne.

Was kann nun unser Apologet darauf erwidern? Wenn er consequent bleiben will, nichts Anderes als: bei solch einem Glauben steht ihr freilich nicht mehr unter der Herrschaft der gemeinen, todten Ueberlieferung; ihr seid bereits übergegangen in das Reich der göttlichen Freiheit in der Menschheit, durch die Wiedergeburt aus dem Geiste und dem Wasser, der von nun Alles im Menschen schafft, sein Glauben, Hoffen und Lieben. Kurz, ihr steht auf dem Boden rein göttlicher Vermittlung und Auswirkung. — Daß sich aber diese Ansicht vom Spiritus sanctus als Spiritus privatus in der Schriftauslegung, nicht verträgt mit der Lehre seiner Kirche über denselben Gegenstand, das braucht wohl nur

angedeutet zu werden. Mit der Ausgießung des heil. Geistes beginnt allerdings die lebendige Tradition; jene ist auch die objektive Bedingung der Inspiration der Apostel; aber mit dieser ist noch nicht die ganze Organisation der christlichen Offenbarung gegeben. Zu jener gehört noch unstreitig die Einsetzung des Lehramtes, dessen Einrichtung der Stifter des Gottesreiches auf Erden nicht „der ersten Sphäre der von ihm Angezogenen“ überlassen hat.

Jedoch tiefer können wir hier nicht in die Sache eingehen, da die Apologetik selber ausdrücklich gesagt hat, daß, wie die Selbstüberlieferung im Besondern geschehe, dies nur aus dieser selber und ihrer Geschichte erkannt werden könne. In diese aber hat sie sich vor der Hand nicht eingelassen. Näher liegt uns dafür die Untersuchung, woher der neuen Apologetik die Antipathie gegen alle menschliche Vermittlung im Glauben an das Göttliche zu Theile geworden, da doch frühere Aeußerungen aus ihrem Munde eine nicht geringe Sympathie mit dem sogenannten Pelagianismus verriethen, der bei den Vertheidigern der absoluten Gnadenwirkung und Gnadenwahl in übelm Geruche steht.

Die Leser werden sich noch erinnern, was die Apologetik von der Person Christi ausgesagt — bei der Gelegenheit, als sie von Wundern und Inspiration in Bezug auf ihn handelte — nämlich: „daß jene aus der höhern Natur fließen, die in ihm war“ und „daß die ewige Weisheit des Logos an die Stelle der Inspiration trete“ (S. 358), und daß man daher von Christo nicht wie von andern Gottesgesandten sagen könne: „Gott sei mit ihm und wirke durch ihn; sondern sagen müsse: Gott sei in ihm und wirke aus ihm.“ —

Diesen Aeußerungen zufolge fürchten wir nicht, der Apologetik in Bezug auf ihre Christologie zu nahe zu treten — mit der Behauptung, daß in Christo als Welterlöser schon — alle menschliche Vermittlung der schlechthin göttlichen habe Platz machen müssen, daß demzufolge die Theilnahme seiner menschlichen Natur an jenem Werke nur auf die Passivität eines Organs für die göttliche Machtvollkommenheit beschränkt zu denken sei. Der Schüler aber im Christenthume ist ja nicht über dem Meister desselben, und was an dem Haupte zur Vollziehung gekommen, davon können die Glieder unter ihm keine Ausnahme begehren. Auch kann sich solch eine Christologie ohne Anstand auf den Buchstaben des dogmatischen Gesetzes berufen, das da spricht von zwei Naturen und Einer Person in Christo (wiewohl der Buchstabe noch nicht der Geist des Gesetzes ist). Wird nun unter der letztern die göttliche des Logos

verstanden, so muß der menschlichen Natur in Christo die Persönlichkeit abgesprochen werden. Der Begriff der letztern aber hat zu seinem Inhalte die Freithätigkeit des creatürlichen Geistes in Gedanke und That.

Und wenn auch ein anderes Gesetz den Monotheletismus verurtheilt, und von Christo zwei Willen zu glauben vorgeschrieben hat, so kann der menschliche Wille immer noch als ein vom Willen der Allmacht gebundener und deshalb rein positiver gedacht, und so die Uebereinstimmung beider Gesetze gerettet werden.

Diese Uebereinstimmung ist nun freilich noch nicht so stringent, daß sie die Frage überflüssig machte: wo bleibt der Begriff vom perfectus homo, den das alte Symbolum der Kirche, neben dem vom perfectus deus, für die Person des Welterlösers statuirt, und jene Vollkommenheit als eine Verbindung des menschlichen Leibes (caro humana) mit einer vernünftigen Seele (anima rationalis) hingenommen wissen will?

Jene Uebereinstimmung konnte auch lange vorher den Widerspruch nicht verhindern, wie solchen P. Bayle aussprach, als er in seinem Dictionnaire (Art. Pyrrhon.) schrieb: „Es ist evident, daß um einen Menschen als eine vollkommene und wirklich Eine Person zu Stande zu bringen, es hinreicht, einen menschlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Mysterium der Incarnation lehrt uns aber: daß dies nicht hinreichend sei; woraus folgt, daß wir nicht gewiß sein können, ob wir Alle, wie wir sind, Personen seien. Denn wenn es einem Menschenleibe, mit einer Vernunftseele zur Einheit verbunden, wesentlich wäre, Eine Person auszumachen; so könnte Gott niemals bewirken, daß sie keine Person zusammen ausmachen, wie er dies in der Person Christi factisch bewirkt hat."

Es ist auch bekannt, wie derselbe Skeptiker die Widersprüche fast aller Artikel des christlichen Glaubens mit den Principien der theoretischen und practischen Vernunft nachgewiesen hat, jedoch zu dem Zwecke, um das Verdienst des Glaubens um so mehr empor zu heben, je mehr dieser der Vernunft widerspricht. Man muß nothwendig, sagt er, wählen zwischen der Philosophie und dem Evangelium. Wollt ihr nur glauben, was evident und den allgemeinen Begriffen conform ist, so ergreift die Philosophie und laßt fahren das Christenthum! Wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben; so ergreift das Christenthum und fliehet die Philosophie; denn es ist eben so unmöglich, die Evidenz und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines

runden und viereckigen Tisches zu vereinigen. — Der Skeptiker aber trat entschieden auf die Seite des christlichen Glaubens, und motivirte selbst diesen Schritt mit Gründen, die auch in unsern Tagen nicht alles Interesse verloren haben. So liest man unter anderm: „Der Widerspruch zwischen Offenbarung und einigen Grundsätzen der Vernunft ist nicht gefährlicher, als der Widerspruch, in welchem diese selbst unter einander stehen. Man würde sich sehr täuschen, zu glauben, daß unsere Vernunft immer mit sich selber übereinstimme; die zahllosen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenstände beweisen offenbar das Gegentheil. Folgt aber aus jenem Widerspruche, daß es nicht mehr möglich sei, sich auf die Vernunft zu verlassen? Und wenn es nun Dogmen in der Religion giebt, in denen die Vernunft unauflösliche Schwierigkeiten entdeckt; so ist ebenfalls kein Grund vorhanden, eine Lehre zu verwerfen, die sehr großen Schwierigkeiten unterworfen ist". Und an einer andern Stelle: „Die Mysterien widersprechen nur der kleinen miserablen Vernunft, die nur eine Portion Vernunft ist, nicht aber der Vernunft an sich. Diese darf man gar nicht nothwendig aufgeben, um zu glauben; im Gegentheile, man kehrt zu dem Glauben nur zurück unter der Leitung derselben mittelst evidenter Maximen. Solch eine Maxime ist die Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit Gottes. Wenn Gott gesprochen, so ist es an der Vernunft zu schweigen, in der Voraussetzung, daß, wenn Gott Etwas thut, es wohl gethan sei."

Wozu nun diese Citate — aus einer veralteten Apologie in der Beurtheilung der neuesten Apologetik?

Zunächst deshalb, um nagelneue Reflexionen aus dem Munde eines inbrünstigen Anbeters der Göttin Sophia über jene antike, aber noch keineswegs antiquirte Apologetik an den Mann zu bringen. Zum obigen Schlußcitate lautet eine von jenen: „Hier soll wieder der Vernunft eine Autorität zugestanden werden. Aber wie? Die Stimme der Vernunft soll der Mensch nur dazu hören, um ihre Stimme nicht zu hören? Die Vernunft soll rathen, die Vernunft aufzugeben? Kein Ding aber kann sich selbst aufgeben, auch das erbärmlichste nicht. Die Liebe jedes Dinges zu sich selber ist nichts Anderes, als das Göttliche in ihm, sein Schutzgeist, sein Erhaltungsprincip. Wie viel weniger kann also die Vernunft sich selber aufgeben. Wie kann sie Gründe geben zum Beweise, daß sie grundlos sei!? Und wie kannst du der Vernunft glauben, daß du ihr nicht glauben sollst!? Wenn sie unglaubwürdig ist, kannst du ihr dann glauben, daß sie unglaubwürdig ist? Wie kannst du denn gewiß sein, daß sie dich nicht auch hierin zum Besten hat? Machst du nicht in einem und demselben Momente

die Vernunft zu einem Principe des Glaubens und Nichtglaubens — der Gewißheit und Ungewißheit?"

„Welches Elend des Geistes! welche Characterlosigkeit! welche Halbheit, welche Sophistik! Nur mit Widerwillen kann man sich von diesen Widersprüchen Bayle's wegwenden. — Aber seht: das sind die köstlichen Früchte Eures historisch-dogmatischen Glaubens! Der Glaube wiegelt den Menschen gegen sich selbst auf; er entzweit ihn, empört ihn gegen das Edelste in ihm. Widerspruch und Lüge ist der nothwendige Habitus der Seele, die da glaubt, was der Vernunft zuwider läuft, deren Stimme sie doch nimmermehr unterdrücken kann". „Ist gar ein selbstständiger Geist erwacht, der wissenschaftliche Trieb der herrschende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Gesetz in der öffentlichen Meinung befestigt; so ist die Heuchelei — sei sie nun eine subjective oder objective — dies verabscheuungswürdigste Laster — eine Nothwendigkeit. Erkennen wir es daher als eine heilsame That an, daß der Geist, nachdem er einmal mit dem dogmatischen Glauben gebrochen (und der Bruch war nothwendig) diesen endlich als ein unerträgliches Joch unbedingt von sich geworfen".

„Stürzte gleich der Geist, dem lästigen Joche entronnen, zunächst wenigstens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit; das Vergnügen (le plaisir) ist wahrer, geistreicher, wohlthätiger, göttlich-menschlicher, als ein Flagellanten-Glaube, der nichts Anderes, als häßliche Carricaturen von Menschen hervorbringt." „Das Vergnügen ist ein Ausfluß der Gottheit; aber der Glaube, der dem Menschen nur Torturen anthut, nur Menschenwerk. Gott ist wohl das glückseligste, aber nicht gläubigste Wesen; was aber nicht in Gott ist, kann auch nicht aus Gott kommen"!

So der deutsche Pompier mit seinem ledernen Löscheimer hinter und über dem brennenden Dornbusche, der ihm schon zu lange brennt, ohne zu verbrennen. Solche Sprache sollte wohl ausgiebig sein, um den Verfasser für die Fortsetzung seines löblichen Unternehmens zu Gemüthe zu führen, welche Forderung die Wissenschaft in der Kirche an eine Theorie der historischen Offenbarung und ihres Lehrinhaltes zu machen genöthigt wird, — sie mag nun wollen oder nicht, — in einer Zeit, die mit nichts Geringerem umgeht, als den Propheten Jonas bei seinem Glauben an das historische Dogma über Bord zu werfen, um hierdurch dem Sturme und Ungewitter auf der hohen See des europäischen Völkerlebens Frieden zu gebieten.

Und wenn auch die Widersprüche, wie sie in den Tagen eines Bayle die Gemüther beruhigten, heute nicht mehr, wie

damals, als gordische Knoten von der Wissenschaft angesehen werden können; so kommt dies doch nur daher, weil jene von tiefer und schärfer greifenden Gedanken abgelöst worden sind. „Der Character der christlichen Welt, sagt ebenfalls obige Stimme, ist der Dualismus. Wohl treffen wir auch im Heidenthume genug Gegensätze an; aber sie haben, unmittelbar wenigstens, keine metaphysische Bedeutung, sie wurden dort noch nicht auf die höchste Spitze getrieben, sie waren nur untergeordnete — natürliche — materielle Gegensätze. Aber das Christenthum — wohl zu unterscheiden von der Lehre Christi — gesellte zu den unvermeidlichen — noch überflüssige Uebel, zu den immanenten noch transscendente geistzerrüttende Kämpfe, zu den natürlichen — noch übernatürliche Gegensätze: den Zwiespalt nämlich von Gott und Welt — von Gnade und Natur — von Geist und Fleisch — von Vernunft und Glaube".

Sehr wahr! Eben so könnte eine Apologie des Christenthums den Character der antichristlichen Welt als Monismus in seinen renommirten Identitätslehren bezeichnen; in denen von jenen Gegensätzen zwischen Gott und Welt ꝛc. wahrhaft nur dann noch die Rede ist, wenn man sie als verbrauchte Absätze an den Meilenstiefeln der alten Theologie verlachen will.

Was folgt nun aber hieraus für die Wissenschaft in der Kirche? Etwa — daß sie abermals die alten Wege Bayle's einschlagen solle, um mit ihm abermals auf halbem Wege stehen zu bleiben?

Dann träfe sie mit größerm Rechte der obige Vorwurf: „Aus derselben Vernunft ein Princip der Gewißheit und Ungewißheit zu machen".

Oder sollten vielleicht ihre Bearbeiter — sei's nun aus Vergeltung oder Nothwehr — sich eben so an den Repräsentanten des vulgären und nobilitirten Rationalismus vergreifen, wie sich diese an jenen selber vergriffen haben? Dies Verfahren wäre wohl nicht gemacht, dem verjährten Vorwurf zu begegnen: „daß der wissenschaftliche Geist dem Geiste des Katholicismus nothwendig widerspreche, weil die Wissenschaft, innerhalb der Kirche aus Wissenstrieb betrieben, mit dem Geiste des Katholicismus im Widerspruche stehe, ohne Wissenstrieb aber, im Widerspruche mit dem Geiste der Wissenschaft betrieben werde — sei's nun mit oder ohne Bewußtsein".

Dem Manne aber, der das Doppelschwerdt des Gedankens und des Wortes führt, ziemt der Dolch so wenig, als die Sprache, wie solche uns unlängst in einem katholischen Blatte zu Gesichte kam: „Jedes theologische System ist von solcher

Beschaffenheit, daß es den Philosophen, der sich an dasselbe machen möchte, zurückweisen und zurufen kann: Du gehörst nicht hierher, du kannst keine, auch nicht die kleinste Stelle für dich hier finden, wo der ganze Grund und Boden der einer Offenbarung ist, an welche die Philosophie nicht heran kann — aus sich allein"! (Ein heilsamer Zusatz fürwahr!) „Hat die philosophische Colonie aber sich nur erst Städte gegründet in der Kirche, so wird der διάβολος diese zeitig genug für seine Zwecke zu benutzen wissen, um über die Kirche zu siegen". So sprechen nur Gauner, die überall Teufeleien zu wittern vorgeben müssen, um ihre Exorcismen für irgend einen Wallfahrtsort im Reiche Gottes theuer an den Mann zu bringen, und die es wohl für eine unverdiente Gnade des Himmels zu preisen haben, wenn sie auf der großen Hetz-Jagd auf deutsche Nationalität als Treiber mit Prügeln angestellt werden, um für ihre alten Gedankensünden außer dem Weichbilde der Kirche — Genugthuung zu leisten. Auch haben sie das Pfeifen erst auf dieser Jagd gelernt, daher der pfiffige Zusatz: Aus sich allein! für den möglichen Fall nämlich, daß auch ihnen einst ein rationeller Einfall zu Theil würde, den sie dann, aus Consequenz und aus Liebe zum Leben, nur als eine Offenbarung von Oben der Welt mittheilen könnten.

Ist aber auf diesen Wegen kein Heil für die Wissenschaft in der Kirche, gegenüber ihren unversöhnlichen Feinden, so bleibt ihr nichts Anderes übrig, als das halbe Recht (auf die Widerspruchlosigkeit nämlich), das die alte Zeit der Vernunft in der Wissenschaft des christlichen Glaubens von jeher ohne Anstand eingeräumt, zum ganzen Rechte auf die Uebereinstimmung fortzubilden. So nur steht sie ebenbürtig ihrer Feindin gegenüber, und so nur kann sie für den Dualismus der christlichen Welt wenigstens eine gleiche Achtung in der Coexistenz mit dem Monismus rechtskräftig postuliren.

Sie braucht auf diesem Standpunkte gar nicht den Argwohn zu beherbergen, daß mit der Zeit vielleicht, von dem gesetzlichen Ausdrucke des Dogmas manches Jota abfallen dürfte! So wenig wird dies am Gesetze in der Kirche vorgehen, wie es am Gesetze in der Synagoge geschehen ist. Wohl aber muß der Buchstabe erfüllt werden vom Geiste der Wissenschaft. Die Dogmen, als solche, sind so wenig vom Himmel gefallen, als sie der Geistesarmuth aus dem Bettelsacke gefallen sind. Sie sind Resultate aus dem hundertjährigen Kampfe christlicher Geister in dem Streben, das Fundament unsers Heils (das vom Himmel zur Erde niederstieg) zu approfundiren; aber auch Resultate, zugleich mit dem Siegel des heil. Geistes bezeichnet, dem vom Welterlöser mit der

Vorsehung über sein erlöstes Geschlecht, auch die Leitung der intelligenten Interessen übergeben ist. Aber eben solch eine Besiegelung verträgt nicht blos, sondern erwartet den Fortschritt des Geistes in der Weltweisheit. Und wenn nun diese im Verlaufe der Zeit an dem Buche der Kirche die Siegel löst; so hat sie darum noch kein Siegel zerbrochen und einen Raub an dem Fundamente begonnen; denn sie ist in ihrem guten Rechte, wenn sie Zeugniß giebt dem heil. Geiste, weil auch dieser Zeugniß giebt unserm Geiste, daß wir als Kinder Gottes Miterben Christi sind, der wohl wußte, was er sagte in den Worten: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu wissen, den Andern aber nur in Gleichnissen".

Sie braucht sich auch gar nicht von dem Gedanken ängstigen zu lassen: daß vielleicht in der Folgezeit das gleiche Fundament, das sie mit dem Irrthume theilt, zu einem gleichen Endresultate in der Wissenschaft, zu einer Identitätslehre führen werde. Der neue Monismus ist dem alten Bayle noch zur Stunde die Widerlegung schuldig für die obige Behauptung: „daß die Grundsätze der Vernunft mit sich selber im Widerspruche stehen, und daß dieser Widerspruch doch nicht zum unbedingten Mißtrauen gegen die Vernunft berechtige".

Woher aber sein Stillschweigen bei seiner sonstigen Eloquenz? Weil er sich nur selber aufgeben und widerlegen müßte, wenn er den Gegensatz von Monismus und Dualismus in der Sphäre des Wissens aus seiner fixen Idee: der Identität nämlich Gottes und der Welt (der Gnade und der Natur — des Geistes und des Fleisches) zu deduciren sich einfallen ließe.

Wenn aber der Dualismus sich an dieselbe Demonstration macht; so kann er ebenso auf ein sicheres Gelingen seines Unternehmens, als auf einen sichern Beifall rechnen, wenn auch dieser nie ein allgemeiner werden kann; was er aber eben so gut, wie jenen Gegensatz selber zwischen Monismus und Dualismus, aus der Idee des letztern in objectiver Realität zu begreifen im Stande ist.

Mit dieser Expectoration scheiden wir einstweilen von dem Verfasser der Apologetik; möge jene auch dazu geeignet sein, uns Verzeihung bei ihm zu erwirken dafür: daß uns bei seinem eklektischen Verfahren der Mißmuth und die Wehmuth nicht selten übermannt haben.

Wir werden gut zu machen wissen, was wir einstweilen verschuldet; er wird uns bekehrt finden, wenn er uns in der Fortsetzung seiner so rühmlichen als schwierigen Unternehmung eine andere Seite zukehrt.

Berichtigung.

Herr Professor Rosenkranz, in der Vorrede zu seinen „kritischen Erläuterungen über das Hegelsche System" (Königsberg 1840. S. XV.), wo er eine Musterkarte der Beleidigungen giebt, welche man jüngsthin ihm angethan, beklagt sich auch über Unterzeichneten, daß ich ihn in dieser Zeitschrift (II. S. 230.) einen „jungen spaßhaften Professor" genannt, dessen „Einfalt" Andern zuweilen als Witz erscheine. Ich eile dies zu berichtigen; denn es ginge mir nahe, wenn Jemand auch nur einen Augenblick glauben möchte, daß ich mit diesem Epitheton einen talentvollen, ehrenwerthen und strebsamen Schriftsteller hätte belegen können, noch dazu den, welcher so himmelweit von Einfalt entfernt ist in beiderlei Sinne. Die vermeintliche Beleidigung beruht auf einem — Druckfehler, wie sich der Betheiligte längst aus dem Druckfehlerverzeichnisse (3. S. III. S. 198.) hätte überzeugen können. Die bezüchtigte Stelle ist die harmloseste, und lautet in ihrem Zusammenhang und Sinne so: Rosenkranz habe ein neues System nach Hegel dem sechsten Welttheil in der Philosophie gleich erachtet; diesen „Einfall" (nicht „Einfalt") habe die nüchternste Gravität selber unvergleichlich gefunden. Auch wir müßten es thun, deßhalb führten wir ihn an, zumal da er auch in unserm Sinne eine wahre und triftige Bedeutung habe u. s. w. Was liegt in diesem ganzen Zusammenhange Kränkendes? Oder hat ihn erzürnt, daß ich ihn jung und spaßhaft nenne? Zeigt jene Jugendlichkeit nicht — da mir übrigens von seinen Personalien Nichts bekannt ist — seine Schriftstellerei, theils in der Frische und Jugenuität, mit welcher er Alles, was ihm einfällt, zierlich und mit dem Anfluge des Geistes zu sagen weiß, was sein eigentliches Talent ist, —

theils vielleicht auch in manchen Zügen vordringlicher Altklugheit, die mir in seiner Jugend Entschuldigung gefunden? — Oder endlich ist er nicht voll Spaß und scherzhafter Seitenblicke oft bei ganz ernsthaften Angelegenheiten? Nun ist aber ein kluger Spaß ein recht ernsthaft und wichtig Ding, und er kann versichert sein, daß keiner der seinigen an uns verloren gehen soll, wenn uns auch der erste Versuch dazu so schlecht bekommen ist.

Denn jetzt freilich muß ich erkennen, daß auf seine Scherzhaftigkeit für die Dauer nicht sehr zu rechnen ist; sie hätte sonst vor einem Druckfehler nicht in die herbste Säure des Ingrimms umschlagen können. Er erklärt nämlich Weiße und mich, um jenes Unglückswortes willen, „nicht der geringsten zarten Rücksicht" werth; er sei uns nur „Schonungslosigkeit" schuldig. Und doch verstehe ich auch die letztere Drohung nicht genug. Verheißt er uns damit einen tüchtigen wissenschaftlichen Angriff auf unsere Philosophieen, so müssen wir uns eines solchen, gleichviel ob zart oder grob, herb oder süß, ohnehin immer versehen, und ohne alle Koketterie oder heroenhaftes Aufspreizen, bloß die Natur der Sache betrachtet: er kann uns nur zum Besten gereichen: denn wir wissen, daß in dieser Sache ein Wahres, Ewiges und Unzerstörliches liegt. Ich sage nicht, daß ein einschneidender Angriff den alten Adam der Schriftstellerei, unsere Eigenliebe, nicht verletzen und ihr einen Kampf bereiten werde. Indeß je sieghafter dieser Angriff, desto mehr wird er uns nöthigen, aus der allgemeinen Tiefe der Sache uns herauszuläutern, und um diese ist uns nicht bange. Namentlich von Hegel aus kann sie kaum widerlegt werden, weil Hegels Standpunkt der Weg zu ihr ist, und sie selber eines der noch unentwickelt in seiner Philosophie liegenden Principien enthält. Wie könnte jedoch das Mittel oder der Grund gegnerisch wider sein eigenes Ziel auftreten? — und ich wäre erbötig, eine Wette einzugehen, daß man nach einiger Zeit, wenn man hüben und drüben über Hegel und uns kälter geworden, und zugleich uns die Frist gelassen hat, mit der Ausführung der einzelnen Theile unserer Philosophie hervorzutreten, in dieser eine ganz plausible Weise finden dürfte, Hegel zu „erläutern" — denn dies ist der Wahlspruch und die eigentliche Virtuosität jener passiven Fruchtbarkeit, die sich jetzt aus Gewissen das Wort zu führen gedrungen sieht; — und derselbe, den sein Eifer für die gute Sache der Wissenschaft jetzt dazu aufstachelt, uns mit Stumpf und Stiel auszurotten, wird dann vielleicht sanftmüthig und versöhnlich sich zeigen, und versichern, dies längst gewußt und Hegel nie anders „interpretirt" zu haben. Auch jetzt sogar ist die uns angekündigte Feindschaft

keinesweges eine definitive oder tödtliche: er versichert uns wiederholentlichst, daß er „gar Nichts wider uns habe;" und auch früher hat er es an gelegentlichem Lobe nicht fehlen lassen. Man weiß, er ist bei allem Aufwallen des Grimmes ein guter Mensch, eine weiche Natur, die, besonders philosophisch, beim Leben zu bleiben wünscht, und darum auch leben zu lassen gern erbötig ist. Kurz wäre nur jener Druckfehler nicht!! — —

Aber den eigenthümlichen Werth und Inhalt unserer „Sache" vermißt er ja gerade. Er bezeugt, was Philosophisches bei uns sich finde, sei durchaus nur hegelisch. Der besondere Inhalt, den wir als den unsrigen arrogirten, sei lediglich „Postulat"; und besonders was an Weiße's Metaphysik, an des Unterzeichneten Ontologie Gutes sei, ihr allgemeiner Hauptinhalt, sei Hegel's Eigenthum, nur das Einzelne gehöre uns. Aus diesem Urtheilsspruche nehme sich Jeder nun nach Belieben sein Theil!

Doch mit Verlaub — über Faktisches läßt sich mit ebenso faktischer Gewißheit entscheiden: hier scheint unser Richter sich aus den Akten schlecht unterrichtet zu haben. In beiden metaphysischen Werken ist faktisch gerade ihr Hauptinhalt, — gleichviel ob „gut" oder „schlecht," — ihre ganze Intention, gegen das Resultat der Hegelschen Logik gerichtet; nur bei einzelnen Abschnitten derselben kann, — in dem Einen Werke mehr, im andern weniger, — von Uebereinstimmung die Rede sein; und wie sollte es sich anders verhalten, ist nur Hegel's Logik die erste epochemachende, zugleich fundamentale Durcharbeitung der Kategorieen, welche jeder Kundige in ihr erkennen wird?.

Herr Professor Rosenkranz wird daher bei dem verheißenen Angriffe jene Behauptungen zu erweisen — faktisch aus den Urkunden zu erhärten haben. Sollte es ihm mit des Verf. Ontologie zu weitläufig fallen, so kann er statt derselben den ihren Inhalt für die spekulative Theologie resumirenden Aufsatz in gegenwärtiger Zeitschrift (Bd. IV. H. 1. Bd. V. H. 1. 2.) und sonst dahin Einschlagendes wählen. — An anderer Stelle wirft er hin, des Verfassers (im Anfang des J. 1824 geschriebene) „Vorschule zur Theologie" entlehne ihren Inhalt aus Schelling und Hegel, „ohne beide zu nennen." Er beweise diesen leichtherzig hingeschleuderten Vorwurf des Plagiats! Zwar muß es an sich schon seltsam und widersinnig erscheinen, die in jener Schrift versuchte Construktion der Trinität, nicht aus abstrakten metaphysischen Begriffen, sondern nach den positiv kirchlichen Bestimmungen, den Versuch einer Logoslehre und Christologie, abermals nicht in

metaphysischem, sondern realem Sinne, als aus Hegel entlehnt, und damals aus Hegel entlehnt, bezeichnet zu sehen: auch weist die Schrift selber, in ihrer steten und ausdrücklichen Polemik gegen jede Gestalt des Pantheismus, auf ganz andere Anregungen und Quellen ihrer Ansichten hin. Zugleich achte ich ihren Inhalt und den meiner übrigen Schriften für hinreichend bekannt, als daß jeder Beliebige ihnen ein beliebiges quid pro quo glaubhaft anzudichten vermöchte. Indeß fordert Billigkeit und besonnene Rücksicht, dieser Anklage den Beweis offen zu lassen.

Endlich soll unsere Verurtheilung vor der moralischen Instanz schon vorläufig unsere spekulative Vernichtung vollenden. Nach einem „spätern" Zusatz zur „Probe eines Commentars von Hegels Lehre von Raum zu Zeit" (S. 107 ff.), auf welchen er in der Vorrede besonders aufmerksam zu machen nöthig findet, ist Eitelkeit, Selbstsucht, die Begierde Aufsehen zu erregen, der eigentliche geheime Grund, der Weiße und mich in unsern Unternehmungen leitet. Schon einmal, in seiner Recension von Weiße's Metaphysik, gebrauchte Rosenkranz dies Hauptargument gegen Letzteren. Leider hat ihn dieser damals in seiner Erwiederung zu leicht durchgelassen; denn schon da hatte er die beste Veranlassung, den philosophischen Einsichten, wie kritischen Absichten jenes gewandten Mannes auf den Grund zu leuchten; und einen so feig am Boden dahinkriechenden Leumund gleich Anfangs zu Tode zu treten, scheint allgemeine litterarische Pflicht. Jetzt dehnt Herr Rosenkranz diesen Vorwurf großmüthig auch auf Unterzeichneten aus. —

Wir wollten ihm herzlich wünschen, weder damals, noch jetzt dies haben drucken zu lassen! Denn er frage sich selbst, wenn wir seiner litterarischen Polypragmosyne, seinem Commentiren Hegels auf der Einen, seinem Kritisiren, Parallelisiren und Charakterisiren auf der andern Seite, ähnliche Motive unterzulegen uns erdreistet hätten, mit welcher empörten Beredsamkeit er uns die gründliche Gemeinheit unserer Gesinnungen entgegen halten würde, die nicht zu ahnen fähig sei, wie der Genius einer schöpferischen Individualität sich genug thun müsse mit unwillkührlicher Nothwendigkeit! Aber wie hoch gegen uns er sich selbst auch stellen möge, als der spekulativ Erwählten Einer, gewisse Rechte muß ihm doch auch unsere Individualität behalten. Warum schmäht er sich nun so gröblich, uns zu erniedrigen meinend; warum entschlägt er sich sogar aller Originalität der Erfindung, wenn er in das matte Reden einiger Andern einstimmt, die seit geraumer Zeit Nichts gegen uns vorbringen, als das sattsam Gehörte: daß wir, über Hegel

hinausstrebend, dadurch nur zeigten, wie tief wir unter ihn herabgesunken seien? Ueberhaupt haben wir immer in Rosenkranz zu viel wahres Talent, Geschmack und ächte Vornehmheit gefunden, als daß wir nicht beklagen sollten, ihn so ganz dem Krob unserer philosophischen Litteratur sich beigesellen zu sehen, ohne daß er gewahr wird, wie sehr er durch ein so unbegreiflich linkisches Benehmen sich selber schade ohne irgend einen erklecklichen Erfolg!

Bonn, Anfangs Juli 1840.

Der Herausgeber.

Zur spekulativen Theologie.

Dritter Artikel.

Vom

Herausgeber.

Ueber die spekulative Begreiflichkeit Gottes.

Das Resultat des zweiten Artikels in der Reihe dieser Aufsätze (Z. Schr. Bd. V. H. 1. S. 91—113. H. 2. S. 155—234.) läßt sich kurz dahin angeben, daß durch ihn versucht worden ist, den Inhalt desjenigen, was in der frühern Philosophie, unter der Form einzelner metaphysischer Beweise für das Dasein Gottes, eben so vereinzelt und von besondern Seiten her vorgetragen wurde, durch dialektische Verknüpfung in einander gearbeitet, als Ein Ganzes und endend in einem Alles vermittelnden höchsten Begriffe Gottes nachzuweisen. Der Weltbegriff, von seinen abstraktesten Bestimmungen aus sich immer mehr steigernd und bereichernd, führt ebenso in einen immer concreteren Begriff seines absoluten Urgrundes zurück: der höchste, reichste Weltbegriff setzt auch den höchsten, vermitteltsten Begriff des Absoluten, die absolute Persönlichkeit, wodurch nun das allein wahre und ausreichende Erklärungsprincip der Weltwirklichkeit gefunden ist. Dies der allgemeinste Gang der bisherigen Untersuchung.

Diese Folgerungsweise nun, gegen deren formelle Konsequenz im Ganzen wenigstens wir keine begründete Einwendung befürchten zu müssen glauben, scheint doch in Rücksicht auf ihr Schlußergebniß einem sehr bedenklichen Vorwurfe Blöße zu geben. Jener Beweis für das Dasein und Wesen Gottes,

welcher den eigentlichen Inhalt des Bisherigen ausmacht, könnte nämlich eines Zurücklenkens zu bloß anthropopathischen Vorstellungen von Gott bezüchtigt werden, indem wir ihm, zufolge des Weltbegriffes, nicht überhaupt bloß zuschreiben, intelligentes Princip zu sein, das Nähere seiner geistigen Natur unentschieden lassend, sondern ihm Denken und Wollen beilegen, welche Unterscheidung ja offenbar nur aus der empirischen Analogie unsers Denkens und Wollens geschöpft sein kann. Ueberhaupt erinnert der ganze Begriff zu sehr an die alte dogmatische Vorstellung von Gott, als dem „allerrealsten Wesen", dessen Hauptbestimmungen auch Verstand und Wille waren, indem man die höchsten empirischen Vollkommenheiten, welche man in jenen Eigenschaften des menschlichen Geistes fand, im „eminentesten" Sinne (damit aber jede Begreiflichkeit derselben völlig verläugnend) auf ihn zusammenhäufte, und so den höchsten Begriff gewonnen zu haben meinte, während man den leersten oder selbstwidersprechendsten, auf jeden Fall aber einen völlig subjektiven Gedanken vor sich hatte.

Aber diese Vergleichung gerade zeigt, wie grundverschieden das Verfahren bei uns und in der dogmatischen Philosophie ist: in dieser wird der Begriff des allerrealsten Wesens lediglich durch Analyse abstrakter Vorstellungen gefunden; man forscht, wie Kant treffend sagt, „hinter lauter Begriffen," und so entsteht jener, weil mit der Wirklichkeit unvermittelte, basislose, darum zugleich nebelhafte und leere Gedanke. — Bei uns ist es die Weltthatsache in ihren universellsten Zeugnissen, welche, nachdem alle Versuche und Möglichkeiten (in den zurückliegenden metaphysischen Standpunkten), den ihr entsprechenden Urgrund anders zu denken, sich widerlegt haben, auf diesen letzten, allein noch übrig bleibenden Begriff desselben zurückdrängt. Wir verlassen in der That niemals den Bereich des Wirklichen; denn nur durch die Thatsache eines Weltzwecks im Unendlichen und einer nothwendig dafür vorauszusetzenden Gedanken- und Willensmacht ist uns Gott der denkend-wollende: nur auf jene ungeheuere Garantie, deren

Existenz der der Weltwirklichkeit völlig gleich ist, wird dieser letzte, schlechthin kühnste, aber wirklich lösende Gedanke zugelassen.

Wie man sich daher auch wende: entweder will man, aus einem souveränen Mistrauen gegen die spekulative Vernunft, welche in solchen Dingen, selbst bei der scheinbarsten Evidenz und der objektivsten, mit dem Wirklichen Hand in Hand gehenden Beweisführung, doch immerhin nur täuschen könne, jede Erklärbarkeit der Welt und jede Lösung der in ihr sich hervordrängenden Probleme abweisen; oder, falls man sich überhaupt nur auf solche Forschungen einläßt, — weil man zuletzt sich doch bekennen muß, daß sie dem Denken nicht ferner liegen und um Nichts ihm unzugänglicher sind, als jede sonstige Erforschung des Wesensgrundes an einzelnen Dingen, die Zulässigkeit eines metaphysischen Denkens also überhaupt zugegeben werden muß; — so wird man früher oder später in dem von uns ausgesprochenen Resultate enden müssen.

So ist es bestimmter nur der Vorwurf bloß anthropomorphistischer Vorstellungen von Gott, auf welchen wir noch einzugehen haben. Von ihm dürfen wir wohl behaupten, daß, so gemein er auch geworden, er dennoch ebenso viel Selbstmisverstehendes, als in seiner gewöhnlichen Ausführung Triviales und leicht zu Gewinnendes in sich schließt. Er ist eines von jenen Argumenten, welche, zu ihrer Konsequenz erhoben, zu viel beweisen würden, und so sich selbst aufheben. Denn schlechthin jede positive Eigenschaft, welche wir Gott beilegen, und die nur über die logische Copula, das nackte „Ist" hinausreicht, kann, wenn wir auf den ersten Ursprung ihrer Erkenntniß zurückgehen, schlechthin nichts Anderes sein, als eine im Empirischen gefundene, oder aus ihm entwickelte Bestimmung. Woher denn überhaupt sonst dem Denken die Kunde von irgend etwas Bestimmtem? Sogar den Begriff der Existenz, der Wirklichkeit, das Minimum desjenigen, was wir Gott beilegen können, woher anders, als aus der Erfahrung, aus dem unmittelbaren Bewußtsein eignen und fremden Daseins, kennen

wir ihn? So ist es reines Misverständniß, es für weniger „anthropopathisch" zu halten, wenn man, selbst nach der abstraktesten Bestimmung, Gott für die allgemeine Substanz aller Dinge erklärt, als ihm absolute Persönlichkeit beizulegen: denn längst erwiesener Maaßen entwickelt sich der Begriff der Substanz zuerst doch nur am Bewußtsein der eigenen beharrenden Einheit, den wechselnden (accidentellen) Bestimmungen dieses Selbst gegenüber; und wir üben, freilich unbewußt, die erste anthropomorphische Denkoperation, wenn wir diesen Begriff auch auf die Aussenerscheinungen übertragen, deren Beharrliches doch nicht wahrgenommen, sondern durch eine solche nicht zum ausdrücklichen Bewußtsein erhobene Folgerung nur angenommen werden kann.

Oder wenn Gott als schöpferische Naturkraft (Physis, Allleben) gedacht wird, ist dies weniger nur eine physiomorphische Steigerung empirischer Bestimmungen zum Absoluten, und ist das Schlußprincip nicht ganz dasselbe, wie in dem, welches man als „anthropomorphisches" verwerfen zu müssen glaubt? Ueberhaupt verräth sich daran die seltsame Inkonsequenz, solchen abstraktern Bestimmungen wesentlichern Gehalt zuzutrauen, obwohl sie, wie von uns (in den vorhergehenden Artikeln) nachgewiesen worden ist, zum Absoluten erhoben, sich bei tieferer Erwägung in Widerspruch und Unzulänglichkeit verflüchtigen, als dem widerspruchlosen und standhaltenden Begriffe einer menschenähnlich intelligenten Macht in Gott. Uebrigens hängt jene ganze Bedenklichkeit mit der schon bekämpften, ja in ihrem Principe widerlegten Maxime eines sich selbst misverstehenden, mit falschem Tiefsinn belügenden Denkens zusammen, zu glauben, daß, je unpersönlicher, nebelhafter, der klaren Verständlichkeit entrückter das Absolute gefaßt werde, für desto spekulativer sein Begriff zu erachten sei: daß man überhaupt in der Dunkelheit desselben seine Tiefe sucht. Wenn sich nun ergiebt, daß Gott schlechterdings als menschen-, nicht bloß naturgleicher gedacht werden müsse, um der Urheber einer solchen Schöpfung zu sein, wird dieser Begriff darum schlechter

oder unspekulativer, weil er wirklich ein durchaus verständliches Erklärungsprincip darbietet?

Diesem allgemeinen Begriffe von der Geistigkeit Gottes hat sich daher auch keine, nur nicht ganz in materialistische Hypothesen ungenügendster Art versunkene Philosophie entziehen können. Wie entschieden man daher auch aus sonstigen erkenntnißtheoretischen Gründen auf der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes im Nähern glaubt bestehen zu müssen; soll es, selbst nach solchen negativen Prämissen, zu Bestimmungen kommen, welche nicht bloß bei dem Satze stehen bleiben: Gott ist, und so ihn als leeres, logisches Subjekt belassen; so kann man Analogieen nicht zurückweisen, die auf der Voraussetzung einer Geistigkeit Gottes beruhen, und zwar desto weniger, je „reiner" man andererseits diesen Begriff zu halten genöthigt ist. Wir brauchen dabei gar nicht an Kants und seiner spätern Nachfolger Aeusserungen zu erinnern; selbst der entschiedenste subjektive Idealismus Fichte's in seiner ältern Gestalt wurde dazu gedrängt, in Gott „der Materie nach ein Wissen anzuerkennen, nur nicht in der Form unsers discursiven Bewußtseins *)."

Soll daher die Unbestimmtheit jener gewöhnlichen Bedenklichkeiten zu philosophischer Klarheit und Bedeutung herausgeläutert werden, so können sie nur meinen und behaupten wollen, daß die weitern Prädikate, welche vom Begriffe des Bewußtseins, der Persönlichkeit unabtrennlich sind, dasjenige Wesen, dem sie beigelegt werden, damit nothwendig zu einem endlichen machen. Nicht also das Empirische, sondern die verendlichende Bedeutung wäre es, welche die Begriffe des Selbstbewußtseins, des Denkens, Willens u. s. w., als Eigenschaften eines persönlichen Wesens, schlechthin unfähig machte, zu Bestimmungen für das Unendliche, Absolute erhoben zu werden: — und dies ist der wahre Kern aller jener Einwendungen, zugleich

*) Fichte's Leben und Briefwechsel II. S. 395. Gerichtliche Verantwortungsschriften, S. 45. 46.

ein sehr allgemeines, in der ganzen bisherigen Bildung der Spekulation tiefbegründetes Bedenken. Ist dies aber mit der Wurzel gehoben, so muß es auch die vorigen, in sich selbst unklaren Zweifel verstummen lassen. Ganz es zu heben, ist freilich Sache der spekulativen Theologie, welche daran eine ihrer Nebenbestimmungen findet. Dies läßt sich überhaupt so ausdrücken, daß ihr der Widerspruch zu lösen bleibt, wie das allgemeinste, das unendliche Wesen zugleich das höchste, besonderste sein könne. Aber auch schon hier muß sich die Haupteinwendung erledigen lassen.

Unläugbar setzt Persönlichkeit Gränze, Schranke, Gegensatz gegen Anderes voraus, ist daher, wie es zunächst scheinen möchte, unabweislich endlicher Natur. Schon Jacobi sagte: Ohne Du kein Ich; setzte aber demungeachtet doch an andern Stellen hinzu: Vernunft ohne Persönlichkeit sei ein Unding; unser Ich weise hin auf ein Ur-Ich, und indem Gott schaffend den Menschen theomorphisirt habe, anthropomorphisire darum dieser ihn nothwendig u. s. w. *): — Aeusserungen, welche sich allerdings gegenseitig aufzuheben scheinen, so lange man nicht bedenkt, daß es ein anderer Hauptsatz seiner Philosophie ist, durchaus zu läugnen, daß dieser Glaube zum Begriffe, zum spekulativen Wissen erhoben werden könne. Und so würde Jacobi, wenn es ihm auf einen Urtheilsspruch spekulativer Philosophie gegen Spekulation angekommen wäre, ohne Zweifel auf die Seite derjenigen getreten sein, welche den Begriff einer absoluten Persönlichkeit, eines unendlichen Ur-Ich für eine contradictio in adiecto zu erklären nicht umhin können.

Und mit völligem Rechte dieses, setzen auch wir hinzu, wenn es bei einem solchen unendlichen Iche bleiben sollte, wenn nicht vielmehr ein so Unendliches eine Einheit noth-

*) Von den göttlichen Dingen S. 182, 83. (Werke, Bd. III. S. 418. f.), womit zu verbinden ist, was er in seiner Einleitung zu seinen philosophischen Schriften (Bd. II. S. 97. ff. S. 114.) umfassender darüber ausführt.

wendig machte, welche abermals, wie wir nachgewiesen, nur in der einenden Selbstanschauung des Ich ihre volle Verwirklichung finden kann: es ist der Begriff der — eben darum absoluten, ein Unendliches in sich hegenden — Persönlichkeit, daß sie den höchsten Gegensatz, den der Unendlichkeit gegen die absolute Einheit, selbst an sich trägt, und ihn durch eigene Macht in sich vermittelt. Mit Einem Worte, wie dies schon mehr als einmal von uns ausgesprochen worden: der Gegensatz, die Gränze, die von jenem Begriffe unabtrennlich sind, muß an der absoluten Persönlichkeit in sie selber fallen. Gott unterscheidet sich von der eigenen Unendlichkeit in ewig unveränderlicher Einheit: dies macht ihn zum absoluten Ich. Aber sich mit sich selbst vereinigend, setzt er damit, als ebenso ewig, den Gegensatz davon in sich voraus: dies ist seine Unendlichkeit, die reale Seite in ihm, die Natur in Gott. Beides zuletzt, in seiner unendlichen Selbstausgleichung, macht ihn zur ewigen Person. Dies der Begriff nach seiner allgemein wissenschaftlichen Ausführung am Schlusse des vorigen Artikels (a. a. O. §. 54—58. S. 227—234.). Es ist daher in diesem Zusammenhange einer rein selbstständigen dialektischen Entwicklung weder nothwendig, noch sogar zulässig, jenen Begriff der Person, sonstige empirische Bestimmungen hineinmischend, etwa in dem Sinne zu fassen, wie die Rechtsphilosophie ihn nimmt, und deßwegen zu behaupten, der Gedanke des Ich (der Person) setze nothwendig an sich eine Mehrheit derselben, ein Ich, nur dem Du und Er gegenüber. Schon die bisherige Nachweisung zeigt, daß keiner dieser Momente an sich in jenem Begriffe liegt: das Ich, ebenso, wie das Urich, ist an sich selbst nur monistisch zu denken; es ist seiner Idee nach das auch in der Einsamkeit sich vollgenügende; denn es besitzt Alles in sich selbst, in der Selbstanschauung der eigenen, aus seiner Lebendigkeit (Natur) sich entwickelnden Unterschiede. Und sollte es anders sein, sollten wir Grund finden, von einer Mehrheit göttlicher Personen oder Iche — von einem persönlichen Sichselbstgegenüberstehen Gottes in einem Ebenbilde

seiner selbst, — ebenso von einer Mehrheit, ja Unendlichkeit des kreatürlichen Ichs zu reden: so kann dieser Grund nicht in dem dialektischen Begriffe der Person, sondern nur in weit concreteren Bestimmungen derselben gefunden werden.

Wie nämlich der Begriff des Urich, der sich reflektirenden Einheit des Unendlichen, also gefaßt, jede Mehrheit oder Verdoppelung desselben geradezu ausschließen würde; so schließt nicht einmal der Begriff des kreatürlichen Ich eine solche Mehrheit nothwendig in sich ein; vielmehr müßte es an sich weit natürlicher erscheinen, den kreatürlichen Geist, den Geist der Menschheit, welcher in seiner Wahrheit nur der ebenbildliche Gottes sein kann, und wie das Menschengeschlecht, trotz seiner erscheinenden Zersplitterung in unzählige Iche, als Gattung Individuum ist, ebenso auch geistiger Weise in Einem Iche realisirt sein zu lassen. Und wie dem auch sei, für die durch keine empirischen Prämissen geleitete Forschung wird nur das einer weitern Erklärung bedürfen, daß der Iche unendliche seien, nicht daß ihnen allen doch nur die Einheit zu Grunde liegen kann.

Aber nicht die bloße Denkbarkeit (Widerspruchlosigkeit) jenes Begriffes, sondern die Nothwendigkeit desselben hat sich ergeben. In der Person, im Geiste Gottes, zeigte sich die einzige Macht, die unendlichen Raum- und Zeitunterschiede ideell (denkend), wie real (wirksam) zu überwältigen, in sie den Zweck einzuschauen und darin zu realisiren: nur der absolute denkend-wollende Geist ist gewachsen einem solchen, aus dem Zerfließen in die Unendlichkeit stets zur Einheit zurückzulenkenden Universum. Und hiermit ist ein anderer charakteristischer Unterschied unserer Gotteslehre von jener ältern gegeben.

Es ist nämlich der stärkste Nachdruck darauf zu legen, daß dieser Begriff des absoluten Geistes schlechthin hinausliegt über jede bloß empirisch psychologische Bestimmung, und von den Voraussetzungen, welche im Begriffe des endlichen Geistes gegeben sind, ganz unabhängig ist. Denn so wenig ist es wahr, daß jener bloß aus Reflexion auf das psychologisch Thatsäch-

liches in uns und aus (leerer) Steigerung desselben sich ergeben hätte; daß wir umgekehrt sagen müssen, jenem komme allein zu, Geist zu heißen in eigentlicher Bedeutung; unser Geist, der empirisch endliche, sei nicht die wahre, ursprüngliche Verwirklichung dieses Begriffes, vielmehr das schlechthin ihm unangemessene: und nicht darin liege das Problematische und Unbegreifliche, wie ein solcher (absolute) Geist zu existiren vermöge, — dieser ist vielmehr, wie an sich bedingungslos und selbstständig, so durch sich selber klar und evident, — sondern umgekehrt müsse das der Erklärung bedürftig erscheinen, wie jene halbe, in ihrer eigentlichen Wirkung und Macht gleichsam gelähmte, der Selbstnegation verfallene Geistigkeit, als welche sich die des Menschen faktisch zeigt, zur Existenz gekommen sein könne. Diese Frage wird in der Religionsphilosophie eine der entscheidendsten Wendungen über die Ansicht von Welt und Geschichte herbeiführen, noch dazu, wenn sich findet, daß jene zeit- und raumüberwindende Macht im Erkennen und Wirken, welche die des wahren Geistes ist, wenigstens sporadisch und in vorübergehenden Spuren (in den Zuständen, welche überhaupt als magische bezeichnet werden können) unser gegebenes Geistesdasein berührt, also unserm Geiste latent, — gegenwärtig, aber wie gebunden in ihm ist.

Und so dürfen wir wiederholen: der absolute Geist ist der schlechthin evidenteste aller Begriffe (vgl. Z. Schr. Bd. V. H. 2. S. 206. 229. 230.), wenn man sich überhaupt zu den Prämissen desselben in seiner eigentlichen Bedeutung erhoben hat. Dagegen nicht evident, sondern nur empirisch zur Glaublichkeit und Anerkenntniß zu bringen, ist die Geistesweise, welche sich in uns verwirklicht zeigt: und weit entfernt, daß jener allein aus der Thatsache der letztern seine Bewährung oder Beglaubigung schöpfte, ist umgekehrt zu behaupten, daß Gottes Geist allein, wie der Grund, so der rechte Maasstab ist, an welchen der wahre Begriff des Geistes gefunden wird, und von dem daher auch der menschliche sein Selbstverständniß hoffen kann.

Hiermit ist der ganze Einwurf, von dem wir ausgingen, in sein letztes Bollwerk zurückgedrängt, hat aber dadurch eine neue Gestalt angenommen: mag auch Gott nur als Geist zu fassen sein, so bleibt er doch, aber als solcher, der endlichen Intelligenz schlechthin „unbegreiflich"; er kann nie Gegenstand einer „Wissenschaft" werden; denn wie sollte ein endliches Wesen und sein Verstand des Unendlichen mächtig sein? Es ist das Grundargument des Kantisch-Jacobischen Bildungsstandpunktes, und auch jetzt noch, nicht bloß durch die Autorität jener beiden großen Denker, sondern durch eine augenfällige innere Wahrheit, deren Sinn und Gränze wir aber aufzusuchen haben, hinreichend beglaubigt für Jeden, der nicht sofort sich pantheistischer Denkweise zuwenden will.

Wenn wir nun dennoch diesem Satze entgegentreten, ist vor allen Dingen zu unterscheiden, daß wir es nicht im Sinne des Pantheismus thun, daß wir vielmehr der pantheistischen Behauptung von einem adäquaten Erkennen Gottes durch Denken ebenso entschieden widersprechen. Die Hegelsche Schule nämlich, — besonders Einzelne aus ihnen, welchen schon Göschel entgegengetreten ist, ohne daß es damit doch viel weiter gekommen wäre, als bis zu Protestationen dagegen und einem äusserlichen Sichlossagen davon — lehrt in diesem Betracht ganz folgerichtig: Gott erkennt sich in uns ohne Rückhalt, weil unser Erkennen Gottes nur durch ihn, das seine ist: eine Behauptung, welche in gewissem Betrachte vollkommen richtig zu nennen wäre *). Bliebe nun — so argumentiren sie aus jener Grundprämisse pantheistisch weiter — in Gott für uns ein Dunkles, Undurchdrungenes, sich nicht in das Licht des Erkennens Auflösendes: so wäre Gott insoweit für sich selber dunkel, und so sich selber ungleich, was seinem Begriffe widerspricht. Gottes Geist geht daher auf im menschlichen, wird

*) In welchem — darüber vergleiche man die antithetischen Sätze in dieser Zeitschrift (Bd. II. H. 1. S. 28—31.), welche das Verhältniß in seinen zum Theil verwickelten Formen aufzuhellen suchen.

in ihm dergestalt „offenbar," daß im absoluten Wissen ebenso Gott zum völligen Selbsterkennen, wie der Mensch zum völligen Gotterkennen gelangt ist. Also keine göttlichen Geheimnisse für den Menschen, keine Unergründlichkeit und wahre Ueberweltlichkeit seines Geistes, weil er ja, nur in den menschlichen eingehend, zum Selbstbewußtsein gelangt.

So die beiden entgegengesetzten Standpunkte in ihrer höchsten Spitze und Entschiedenheit, abgesehen von den dazwischenfallenden, halbpantheistisch schillernden, eigentlich sich selbst misdeutenden Nebenansichten. Beide, in ihrer direkten Entgegensetzung, können sich nur protestirend gegen einander verhalten, nicht aber in den andern eingehen oder sich ihm assimiliren, weil jeder aus einem wahrhaften und tiefliegenden Bedürfnisse des Geistes hervorgegangen ist, welches der andere nicht anerkennt oder unbefriedigt lassen muß. Und so ständen sie, was ihre allgemeine wissenschaftliche Dignität betrifft, im Wesentlichen auf der gleichen Stufe: sie fordern durch sich selber einen dritten, nicht sowohl sie „vermittelnden", als jeden berichtigenden Standpunkt. In Betreff ihres innern Verhältnisses zur Wahrheit jedoch wäre ein sehr verschiedenes Urtheil über sie zu fällen: wir können den ersten für unvollständig und einseitig erklären, aber er behält Recht in dem, was er abweist: diesen müssen wir dagegen für sich selbst als grundirrthümlich und die Wahrheit verkehrend bezeichnen.

Ueber beide jedoch, — und zugleich über sie hinaus — scheint durch das Bisherige eine gründliche Orientirung vorbereitet zu sein:

1) Durchaus erkennbar ist Gott nach seinem Begriffe, der sich zugleich in seiner unendlichen Realität bewährt, — oder nach seiner Idee, und zwar mit der unwiderstehlichsten und eindringendsten Evidenz, weil in jener allein der Schlußstein, die Bewahrheitung aller Weltbegriffe gefunden ist. Ihre Gewißheit ist durchaus gleich jener der Welt, denn nur durch sie ist das Welträthsel begreiflich gemacht. Was ferner jedoch in der also gefundenen Idee Gottes enthalten

ist, oder als Folgerung sich ergiebt, das fällt gleichfalls in den Bereich der spekulativen Wissenschaft. Eine erschöpfende Entwicklung der Idee Gottes durch Denken ist nicht nur möglich, sondern, als eigentlich metaphysische Aufgabe, durch das Gegebensein der Weltprobleme sogar gefordert, und ihrem nähern Inhalte nach Aufgabe der spekulativen Theologie, als der Wissenschaft von Gott nach seiner Idee. Darin aber liegt nichts Vermessenes, Ueberschwängliches, oder dem Wesen des „menschlichen Verstandes" Unangemessenes, den Begriff des Geistes, zugleich darin auch des absoluten Geistes, nach all seinen innern Beziehungen denken zu können. Denn, wie von anderswoher als erwiesen betrachtet werden darf, ist Denken das einzige Vermögen des Bewußtseins, wodurch dasjenige, was an sich selbst ein Unendliches in sich schließt, und deshalb die Anschauung, die Erfahrbarkeit übersteigt, in einen einfachen Gedanken zusammengedrängt, und eben damit zum Begriffe erhoben werden kann. Aber dies gilt darum nicht allein vom Wesen (der Idee) Gottes, vielmehr begegnen sich in der Eigenschaft, bloß gedacht werden zu können, alle Begriffe, in denen ein Unendliches dem Geiste vergegenwärtigt werden soll. Die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, des Universums, ist nicht weniger schlechthin unanschaubar, und, was zugleich damit gesetzt ist unvorstellbar, muß aber gedacht werden, wie die Idee des absoluten, die Weltunendlichkeit in seinem Denken und Wollen schlechthin einigenden Gottes es ist.

2) Somit ist von der absoluten Begreiflichkeit Gottes, seiner Idee nach, die (allerdings „verendlichende") Anschaubarkeit und Vorstellbarkeit desselben nicht nur zu unterscheiden, sondern beide haben vielmehr ihren Gegensatz, wie überhaupt auch in andern Dingen an dem Begriffe, so insbesondere an der Idee Gottes. In dieser ist gerade enthalten, als ihr unterscheidender Moment, daß sie jene Formen des Erkennens und der Erkennbarkeit an ihm ausschließen muß.

Und so ist Gott in seinem ewigen Wesen zuvörderst schlechthin unanschaubar, einer empirisch bedingten (an die

Bestimmungen des Wo, Wann und raum-zeitlich begränzten Was gebundenen) Vergegenwärtigung durchaus unzugänglich; — es giebt kein „Anschauen" Gottes, weil er, als ewiges Wesen, oder sofern er dies ist, nicht einzelner Gegenstand eines empirischen Bewußtseins werden kann: eine Behauptung, welcher im Ernste noch niemals widersprochen, die aber bei Weitem noch nicht in der Wichtigkeit ihrer Folgen erwogen ist. Nach der Einen Seite schließt sie die Konsequenz in sich, daß der dennoch nun vorhandene Begriff Gottes, als des ewigen, darum nur im Denken und für Denken vorhanden sei: nach der andern Seite hin muß fast mit Nothwendigkeit, dieser unfaßlichen, dem unmittelbaren Bewußtsein fern sich haltenden, ewigen Natur Gottes gegenüber, das Bedürfniß sich ankündigen einer in die empirischen Bedingungen eingehenden Gegenwart Gottes. Und wenn von Christus das große Wort überliefert ist: Wer mich sieht, der siehet den Vater; so bestätigt er in Wahrheit dadurch jene spekulative Konsequenz nach beiderlei Hinsicht, indem er sich selbst, die menschgewordene Gottheit, als die einzige Gestalt bezeichnet, in der Gott ein anschaubarer, in empirische Gegenwart eingehender geworden ist. Damit ist er eben nicht bloß Gegenstand des spekulativen Denkens, weil er nicht mehr bloß ewiges Wesen ist, sondern, durch seine innigste Vermittlung und Eingeburt in die Welt, zugleich dem unmittelbaren Bewußtsein sich anbequemt, ihm gemäß gemacht hat; und hier sind es daher auch ganz andere Kräfte, als die bloß contemplativen oder untersuchenden, im Menschen, die ihn anzuerkennen und ihm sich anzueignen haben.

Aber damit ist sodann auch Gott, seiner Idee nach, ausdrücklich um jener Bestimmung willen, als schlechthin unvorstellbar zu bezeichnen, weil nur das Erfahrungsgemäße auch vorgestellt werden kann: denn von ihm, wie vom Anschaubaren, sind die Bestimmungen des Wo, Wann und des endlich begränzten Was unabtrennlich. In diese Konsequenz jedoch, Gottes ewiges Wesen von jeder Vorstellung rein zu erhalten, weigert sich das gewöhnliche Bewußtsein einzugehen, noch

weniger vermag es, aus einem tief in seinem Wesen liegenden Grunde, mit Ernst und Strenge sie festzuhalten. Denn wenn es auch durch eine ausreichende Erkenntnißtheorie vollkommen sich überzeugt hätte, in der Idee Gottes auf alle Bedingungen empirischer Anschaubarkeit verzichten zu müssen: so drängt sich dennoch auch hier die Vergegenwärtigung durch das Vorstellen unwillkürlich hinzu, weil nur so das Gedachte Wirklichkeit erhalten zu können scheint; wie denn Vorstellen und Denken in den gewöhnlichen psychologischen Zuständen uns unaufhörlich in einander fließen, und man jenes wohl auch für ein Denken hält, weil dies seinerseits von den empirischen Stufen des Erkennens, dem Anschauen und Vorstellen, herkommt, und so durch das Vorstellen hindurchgegangen sein muß, indem es dasselbe stets zu seinem begleitenden Nachbarn und vergegenwärtigenden Sinnbildner hat. Die Begriffe werden in dem Maaße dem Bewußtsein lebendig und gegenwärtig, je mehr sie in solcher vorstellenden Sinnbildlichkeit Gestalt gewinnen, wie z. B. die geometrische Figur ein solches, mit ihrem Begriffe sich durchdringendes Sinnbild der konstruirenden, dadurch aber ein Unendliches solcher vereinzelten Raumfiguren in sich schließenden Denkthätigkeit ist.

Diese ganze das Denken unterstützende Beiläufigkeit des Vorstellens ist nun aus dem nachgewiesenen Grunde schlechthin abzuweisen bei jedem Inhalte des Erkennens, welcher die Bedingungen der Anschaubarkeit übersteigt, wo der Inhalt ein Unendliches betrifft. Hier ist das (eben darum reine, die Anschaubarkeit, wie Vorstellbarkeit negirende) Denken die einzige ihm gemäße Form des Bewußtseins: die vergegenwärtigende Macht liegt allein in der Stärke des Denkens, welches das, was einen unendlichen Inhalt und unendliche Beziehungen einschließt, in einem einfachen Gedanken vor das Bewußtsein stellt. Es ist, was Spinosa als das tertium genus cognitionis, Leibnitz als die den Menschen specifisch vom Thiere abscheidende Fähigkeit, ewige Wahrheiten zu erkennen, bezeichnet, und was durch Kant, und nach ihm, die Vernunft, als das Vermögen der Ideen (des Unendlichen) genannt worden ist.

Aber auch an diese will das Vorstellen sein Recht nicht aufgeben; ja es hat sich an dieser Stelle sogar in das philosophische Denken eingedrängt, und mit ihm den sogenannten Progreß und Regreß in's Unendliche erzeugt, dessen Widerlegung, aber nicht dessen Erklärung aus seinem unwillkürlichen erkenntnißtheoretischen Ursprunge, Hegel gelungen ist. Er läßt sich überall und in allen Gestalten als das Produkt des Vorstellens eines an sich Unvorstellbaren, weil Unendlichen, bezeichnen. Wenn nämlich die Negation jeder begränzenden Vorstellung, was gerade den Begriff des Unendlichen ausmacht, nun dennoch vorgestellt — das Unendliche zum Vorstellbaren, d. h. zum Begränzten und dennoch Unbegränzbaren, — gemacht werden soll: so kann dies nur in einem endlos wechselnden Setzen und Wiederaufheben jeder solchen vorgestellten Gränze bestehen. Das an sich, in seiner Totalität (wie mit Einem Schlage) Unendliche wird dadurch in eine leere, ewig sich selbst wiederaufhebende Unermeßlichkeit auseinander gezogen; welchen Kampf des Vorstellens, das ihm Incommensurable zu erreichen, man nicht selten für das eigene Wesen des Unendlichen, und das Nimmererreichen-Können des Resultats nach Hegels richtiger Bemerkung fälschlich für erhaben gehalten hat.

Vielmehr ist das Grunderhabene des göttlichen Wesens die positive Ausschließung aller Vorstellung bei ihm, die absolute Ohnmacht derselben ihm gegenüber. Unvorstellbarkeit desselben nach allen seinen Prädikaten ist daher, wenn auch nur ein negatives, aber sehr bestimmtes und sicher leitendes Kriterium dafür, ihn gedacht, und nach seinem Wesen („adäquat") gedacht zu haben. Ihn demnach „sich vorstellen" wollend, würde man gerade darum nicht Gott, sondern ein endliches Wesen vor sich haben; auch jede eigenschaftliche Bestimmung, welche etwa durch vergegenwärtigende Vorstellung uns nahe gebracht werden sollte, könnte in demselben Betracht nicht mehr für wahr oder begriffsgemäß erachtet werden. In diesen Bereich fallen daher die Bestimmungen am göttlichen Wesen, welche man für wirklich anthropomorphistische

halten muß. Dabei ist gar nicht ausgeschlossen, daß sie demungeachtet zugleich ursprünglich wahre Begriffe bezeichnen können, nur in Vorstellung verwandelt, oder nach Vorstellungsweise ausgedrückt, wozu die Neigung um so größer ist, — was aber die darin eingehüllte Wahrheit um so eher sich gefallen lassen kann, ohne ihren wesentlichen Inhalt und den Kern ihrer Bedeutung einzubüßen, — je mehr die Sprachbezeichnungen selbst, deren sich der Begriff auch dafür bedienen muß, ursprünglich auf dem Uebergange vom Vorstellen in's Denken sich gebildet haben, und der philosophische Sprachgebrauch überhaupt ja oft genug aus dem Elemente des in's Vorstellen sich zurückübersetzenden Denkens schöpfen muß. Beispiele von dieser Vertauschung oder von diesem Herabsinken in's Vorstellen werden sich fast an allen eigenschaftlichen Bestimmungen Gottes, wie sie bis jetzt gefaßt worden sind, nachweisen lassen, ohne daß von Seite der spekulativen Theologie behauptet werden dürfte, daß ihr eigentlicher Gehalt darum verloren gegangen, oder die wesentliche Wahrheit derselben dem Geiste dadurch entfremdet worden wäre.

Je strenger wir nun darauf bestehen müssen, im Denken die einzige Form des Bewußtseins zu sehen, welche das Unendliche überhaupt, und so auch das ewige Wesen Gottes der Wahrheit nach zu erkennen, damit sich selbst und seinen Gegenstand über das Vorstellbare zu erheben vermag: desto mehr scheint, nach einer natürlichen, doch keineswegs bisher anerkannten Konsequenz, auch der Glaube in sein eigenthümliches Recht wiedereingesetzt zu werden, und zwar zu seiner alten und ursprünglichen Bedeutung, als das unmittelbare und für sich selbst ungerechtfertigt Fürwahrhalten des an sich „Unbegreiflichen" oder eigentlicher desjenigen, was sich der Vorstellbarkeit entzieht. Ja indem wir die Rechte des Denkens an jene großen Gegenstände in ihrer vollen Ausschließlichkeit geltend machen, scheinen wir von selbst dazu gedrängt zu werden, auch dem Glauben dasselbe Gebiet in ungeschmälertem Zugleichbesitze zu überantworten: ein Verhältniß, wodurch beide sich nicht nur äußerlich ausgleichen und an einander abgränzen, oder wo

dem Glauben ein besonderer, für das Denken unzugänglicher Gehalt vorbehalten bliebe, — nach der unklaren, grundverderblichen Weise, wie jetzt einige spekulative Theologen ihren Standpunkt zwischen Glauben und Wissen, und ihren Inhalt aus dem Glauben und Wissen, als Mischlingsprodukt von beiden, nehmen wollen, — oder wo er, als sogenannter Vernunftglaube, als Ahnung u. s. w., wie man ihn auch in seinem Verhältniß zum Denken fasse, immer doch im Gegensatze zu ihm steht, mithin auch einen Angriff oder eine Erschütterung von ihm zu befahren hat; — sondern wo beide, durchaus Eines Inhalts und ihren Gemeinbesitz sich verbürgend, mit vollem Bewußtsein ihrer gleichen Rechte in einander stehen. — Wir bestimmen das Verhältniß kürzlich noch näher.

Dasjenige nämlich, was für das nichtspekulative Erkennen, — welchem mithin das Anschauen und vorstellende Denken die einzigen Weisen des Bewußtseins von der Wahrheit und vom Wirklichen sind, — eben deßhalb schlechthin unanschaubar und unvorstellbar bleiben muß, was gerade das nur durch reines Denken zu Begreifende, aber darin wirklich Begreifliche ist, — dies kann für jene Stufe des Bewußtseins, für welche es doch nicht minder wahr und wirklich zu sein verdient, allein in der Gestalt eines unmittelbaren, die Vorstellung davon abhaltenden Fürwahrhaltens, des Glaubens, vorhanden sein. Das nur zu Denkende kann eben deßhalb in anderem Sinne — für die der Spekulation unfähigen Zustände des Bewußtseins — nur das Geglaubte sein.

Die theoretischen Wahrheiten der Religion sind jedoch von dieser Art, weil sie im ewigen Wesen Gottes ihren letzten Grund haben: sie sind unvorstellbar, d. h. nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche „unbegreiflich". Alles kommt jedoch darauf an, überhaupt von ihnen überzeugt, ihrer gewiß zu sein: das Vorstellen und vorstellende Denken zerstört oder gefährdet aber diese Gewißheit; deßhalb ist diesem halben, fluktuirenden, mit Vorstellungen sich durchmischenden Denken gegenüber der Glaube

in seiner ursprünglichen Bedeutung, als die Zuversicht zum „Unbegreiflichen“ (wie man — von dorther mit Recht — es genannt hat), als das volle, gemüthskräftige Vertrauen zu dem, was, wenn nicht begreiflich, doch ahnungsweise ihm wahr ist, unendlich höher zu stellen; denn dieser Glaube giebt dem Bewußtsein die innere Einheit und Gediegenheit zurück, und das (wahre) Denken schließt ihn nicht aus oder ist ihm entgegengesetzt, sondern es bekräftigt ihn in seiner Geistesart, indem es zugleich ihn sich selber erklärt.

Und dies zwar auf doppelte Weise oder nach zwei Seiten hin.

Zuvörderst erkennt die Spekulation, und hat zu begründen, daß der Glaube die einzige Weise des Bewußtseins sei, in der die sinnlich-unspekulative, unwillkührlich an die Formen des Endlichen gekettete Erkenntniß die Wahrheiten der Religion besitzen kann, ohne doch der Tiefe und Eigentlichkeit derselben verlustig zu gehen; und auf den Besitz, auf die Gewißheit derselben, kommt es vor allen Dingen an. In diesem Sinne erweist die Spekulation die Rechte des Glaubens. Denn von Gottes Allwissenheit oder wirksamer Allgegenwart, von seinen geistig unendlichen Eigenschaften, schlechthin überzeugt zu sein, die Pistis daran zu haben, — trotz den Instanzen des sinnlichen Verstandes dagegen, — sei dies nun in Gestalt des Glaubens oder des Denkens, ist die erste Bedingung, das höchste geistige Gut, dessen Keiner entbehren soll, das aber für Keinen in der Form des sinnlichen Verstandes, für Viele deßhalb nur in der Form des Glaubens genossen werden kann. Und falsch ist die Einrede, welche eine bekannte Denkweise hier in Bereitschaft hat, daß die ewigen Wahrheiten eben nur für das Denken wahr sind, gleichfalls wenn sie allein durch Denken, als Erzeugniß desselben, gewonnen werden könnten, und nicht an sich selbst eine Wahrheit und Objektivität besäßen, die, in's Bewußtsein und Gemüth aufgenommen, die gänzliche Umschaffung desselben zu bewirken vermöchten. Deßwegen ist das spekulative Denken auch dem Glauben gegenüber nicht das

vornehmere, — wie eine stillschweigende Uebereinkommniß der Philosophie sich dies vorbehält — das sich allein rühmen dürfte der Sprache der Götter gegen die der übertägigen Menschen; sondern der Glaube wurzelt in derselben Welt des Ewigen, wahrhaft Seienden, und er hat noch den nicht gemeinen Vorzug vor dem Denken, daß er, überall ganz und individuell, alle Zustände des Geistes zu begleiten und zu durchdringen vermag, und so allein ihm Gesinnung werden kann, was die Befriedigung des theoretischen Triebes allein nimmermehr vermöchte.

Und dies ist die andere Seite der Frage. Der Denker, welcher nur in dem Maße der rechte und gründliche zu sein vermag, als er der ganze Mensch ist, und, gleich dem Dichter, die Fülle der gesammten Menschheit in sich zum Bewußtsein erhebt, kann selber nicht stehen bleiben bei jener bloß folgerichtigen Konsequenz einer Theorie, die, wie ein jeder gelungener Syllogismus, nur das Resultat haben könnte, daß man, ohne weitere Theilnahme der übrigen Gemüthskräfte des Menschen, Nichts dawider haben, keine Einwendungen dagegen machen kann: und dies hat gerade die nüchterne Hohlheit so vieler jüngern Spekulanten erzeugt, welche die gewaltigsten und sinnbewegendsten Wahrheiten in so leichter Behaglichkeit handhaben und so vertraulich mit ihnen umgehen, als wären es die Gewöhnlichkeiten der Tageslitteratur. Auch den Denker muß die Zuversicht ergreifen zu dem Inhalte seiner theoretischen Evidenz, sie muß ihm lebendig und gegenwärtig werden, d. h. eine geglaubte sein, da sie, sobald er sie zu einer vorstellbaren machen wollte, nicht minder auch ihm entschwinden oder sich verdunkeln müßte. Und so zählt er sich selbst, mit dem vollkommensten Bewußtsein und mit Rechenschaft von seinen Gründen, sofern er vorstellendes, nicht bloß spekulatives Bewußtsein ist, — und als Totalbewußtsein ist er nothwendig und vor allen Dingen jenes, — nicht minder den Glaubenden bei, indem er weiß, daß nach Weise des Vorstellens dem Absoluten und Ewigen nicht beizukommen ist. Dennoch sucht man das Wirkliche unwillkührlich auch vorstellend sich zu vergegenwärtigen und besitzt

es eigentlich nur so als gegenwärtiges und gewisses: und so ist jener Konflikt, so lange die entgegengesetzte Natur dieser Bestimmungen nicht aufgedeckt ist, was gleichfalls nur die Philosophie vermag, durchaus unvermeidlich.

So sicher und ganz unabweislich daher durch spekulatives Denken das ewige Wesen Gottes erkannt wird, so gewiß die Idee desselben gedacht werden kann und muß; so ist sie doch, widerstrebend jeder Vorstellbarkeit, auch für den, der sie so eben gedacht hat, weil nicht im Vorstellen, nur im Glauben vollständig da, d. h. er bedarf des Vorsatzes, seiner festen Ueberzeugung von ihr, — trotz der Unmöglichkeit, sie bestimmt oder vergegenwärtigend sich nahe zu bringen, — wirklich getreu zu bleiben.

Aber dies Verhältniß, und, wenn man will, der damit zusammenhangende durchaus geforderte Glaube an die Realität des dennoch Unvorstellbaren, gilt keinesweges nur in Bezug auf Gott, oder muß bloß für diese Sphäre der Erkenntnisse zugegeben werden: — ein bisher allgemeines Vorurtheil, welches nicht wenig dazu beigetragen hat, die „Rechte des Glaubens" theils einzuengen, theils einer beschränkten und vorurtheilsvollen Ausschließlichkeit verdächtig zu halten. Denn überhaupt ist das Vorstellen und die Vorstellbarkeit, wie schon gezeigt, nach ihrer ganzen psychologischen Genesis schlechthin gebunden an die Bedingungen des innern und äussern Sinnes, welche in durchaus feste Schranken der Perceptivität eingeschlossen sind. Alles Vorgestellte und Vorstellungsfähige ist nur reproducirt oder umgestaltet Angeschautes: — dies können wir aus der Erkenntnißtheorie als erwiesen voraussetzen.

Wo also die Anschauung ausgeht, — wie nicht bloß im gedankenmäßig Unendlichen, sondern auch in der sinnlichen Unendlichkeit, bei den Begriffen des sinnlich Größten und sinnlich Kleinsten: — da geht uns auch die Vorstellung aus, wie wir richtig sagen. So ist uns die Unermeßbarkeit des Raumes, der Zeit, der Weltausdehnung ebenso theoretisch gewiß, als unserm Bewußtsein durchaus unvorstellbar: wir können

sie nur denken. Dem aber, welcher sich von ihren Gründen nicht zu überzeugen vermöchte, ist, auch in Bezug auf diese Gegenstände, nur ein Glaube anzumuthen, welcher der Vorstellbarkeit widerspricht. Aber da wir jene Bestimmungen schlechterdings denken müssen, so ist der Glaube an ihre Realität zufolge ihres Denkens, und trotz ihrer „Unbegreiflichkeit", zugleich die höchste Gewißheit.

Nicht anders verhält es sich, wenn wir, nach der entgegengesetzten Richtung dieses sinnlich Unendlichen, zum unendlich Kleinsten uns hinwenden: auch hier hört an einem bestimmten Punkte die Vorstellbarkeit von räumlichen Unterschieden auf, deren Realität wir doch anzunehmen genöthigt sind. In den kleinsten mikroskopischen Thieren müssen wir eine vollständig ausgebildete Organisation annehmen, und es ist gewiß, daß hierin noch keinesweges die Gränze der organisirten Materie anzunehmen ist, daß diese vielmehr nicht nur in's Unendlichkleinste theilbar, sondern wirklich getheilt gedacht werden muß. Alle diese Schlüsse haben unwiderstehliche Gewißheit; dennoch vorstellen können wir nicht, was sie behaupten; sie werden uns in Bezug auf ihre Vorstellbarkeit „Glaubensartikel", gegen welche nicht weniger die seltsamsten, vom vorstellenden Denken erregten Zweifel entstehen müßten, wenn nicht die Prämissen selbst, in ihrer empirischen Gegebenheit, allem Abläugnen Trotz böten, und wir so vom Palpabeln und Anschaubaren allmählich in das Gebiet des nicht mehr Anschaulichen hinübergezogen würden.

Natürlich kann dieser Begriff des sinnlich Unendlichen hier nicht weiter ausgeführt werden: er sollte nur zur erläuternden Parallele dienen, daß hier ein Glaube an das „Unbegreifliche" (Unvollstellbare) eben so unvermeidlich sei, wie bei den Begriffen und Bestimmungen, die das geistig Unendliche betreffen, daß also die Protestationen gegen das „Unbegreifliche" in seiner gemein sinnlichen Bedeutung völlig widersinnig sind und auf einen Grundmißverstand beruhen. Umgekehrt muß ausgesprochen werden, daß alles wahrhaft Reale, der Grund und Kern

selbst der sinnlichen Erscheinungen, unbegreiflich sei, d. h. im Hintergrunde der Unvorstellbarkeit liege.

Dies die Eine Seite der ganzen Frage, nach welcher wir auf der absoluten Begreiflichkeit der Idee Gottes, aber ebenso auf ihrer Unvorstellbarkeit, bestehen müssen. Jedoch dem („adäquat" begreifenden) Denken der Idee Gottes steht gegenüber ein reales Erkennen Gottes, zunächst wenigstens der Forderung nach. Wie indeß nur ein metaphysisches Denken der Idee Gottes, keinesweges ein Anschauen oder Vorstellen desselben zugestanden worden ist; ebenso wenig kann Gott nach seiner unendlichen, in sich verborgenen Realität durch solches Denken erkannt — in seinem positiven Wesen begriffen, viel weniger in dieser Innerlichkeit erschöpft, auserkannt werden. Nothwendig zu denken ist er, als absolut denkendes und wollendes Wesen; was aber Inhalt seines unendlichen Denkens und Wollens ist, das kann schlechthin nicht metaphysisch, aus seiner Idee, sondern nur mittelbar, und zwar in durchaus bestimmtem und eigentlichem Sinne nur durch ihn selbst, auf erfahrungsmäßige Weise, erkannt werden.

Hiermit eröffnet sich eine neue Reihe von Verhältnissen des Gotterkennens zum Erkannten, und auch hier sind sehr wesentliche Stufen und Momente zu unterscheiden. Zuzugeben ist jedoch sogleich, daß, wenn wir in dieser Hinsicht dem bekannten Satze völlig beitreten: Gott könne nur durch Gott erkannt werden; — diese Fundamentalwahrheit nicht weniger Geltung habe in Bezug auf das Denken der Idee Gottes. Dies hat sich schon gezeigt in den philosophischen Disciplinen, welche wir hier voraussetzen dürfen. Die Entwickelung des Denkens ist nur das Bewußtwerden der Idee des Absoluten; und nur dadurch, indem der menschliche Geist überhaupt der denkende ist, das Denken zu seinem Begriffe und seiner Bestimmung gehört, hat er die Fähigkeit auch des Denkens Gottes.

Selbst von dieser allgemeinsten Erkenntnißweise (in diesem Zusammenhange der ersten) ist zu sagen: daß auch in ihr Gott nur durch Gott erkannt wird vom menschlichen Geiste, weil er nur durch und in Gott der denkende ist. Darin ist jedoch das Verhältniß des Menschen zu Gott des allerallgemeinste und vermitteltste, zugleich das freieste; aber es ist auch am Spätesten eingetreten. Nur auf der welthistorischen Basis eines Bewußtseins vom Göttlichen in den Religionen hat das Denken jenen Inhalt sich aneignen können: es bedurfte des Wortes und der Vorstellung des Göttlichen, als einer Gegebenheit, um, wie in allen Denkprocessen — (denn auch im Denken würde aus Nichts nur Nichts werden können), — erst am Gegebenen die Nothwendigkeit und Unwiderstehlichkeit seines Inhalts herauszuläutern. Wie aber noch in weit speciellerer Beziehung zu sagen sei, daß die Idee der Einheit Gottes, ehe denn das Denken sie gefunden, und so daß es sie (relativ unabhängig) wiederfinden konnte, in ganz anderer und ursprünglicher Weise nur durch eigentliche Offenbarung in's Bewußtsein des Menschengeschlechts getreten sei, und daß erst hierin der letzte Ring des abschließenden Verständnisses über alle diese Verhältnisse liegen könne, dies wird eine spätere Bemerkung zeigen.

Jenem Denken haben wir nun in jeder seiner Weisen und Aeusserungen ein positives Erkennen Gottes durch eigene Vermittelung gegenüberzustellen. Zuvörderst liegt es überhaupt im Begriffe substantieller Persönlichkeit ein in sich Verborgenes zu sein, und nur soweit sie will, in dem sich kund zu thun, was sie an sich ist. Jeder Geist, ja jede organische Lebendigkeit ist ein Unzugängliches, Verschlossenes; nur durch es selbst ist ihm beizukommen. Ist nun jeder Geist dem andern ein Geheimniß, ein Unergründliches und Unberechenbares: so kann auch Gottes Geist positiv nicht an sich selbst, sondern nur durch und in seiner Offenbarung erkannt werden. Es ist abermals ein Erkennen Gottes durch Gott, aber in einer durch Spekulation vermittelten empirischen Weise. Indem wir in der natürlichen und geistigen Schöpfung der Dinge ganz eigentlich

mit Gottes Gedanken und Entschlüssen verkehren, sie nachzudenken haben in ihrem Zusammenhange und immanenten Zwecke, was das gedankenmäßige, ideelle Element in ihnen, zugleich das Werk spekulativer Thätigkeit für uns ist, — sind wir doch einer ganz empirischen Wirklichkeit, und den äussern Gränzen und innern Erkenntniß-Bedingungen, die eine solche uns auferlegt, zugewiesen. Gottes Geist und Wille (sein Inneres) ist der Wirklichkeit und Wirkung nach darum nicht ein verschlossenes oder unoffenbart; beide sind ganz gegenwärtig im Universum, und unser Erkennen steht mitten in ihnen, wie das Licht im Lichte. Aber ebenso wenig ist dem Principe nach ausgeschlossen die Möglichkeit einer Steigerung oder Vertiefung seines sich offenbarenden Willens zur Welt und in die Welt, kurz ein (relatives) Nochnichtoffenbartsein. Es kann hierüber aus dem bloßen Denkbegriffe Gottes (aprioristisch) überhaupt Nichts entschieden werden, — wiewohl die spekulativen Ansichten, denen wir hier besonders entgegentreten, immer zu der Alternative hindrängen: entweder ein absolutes Offenbartsein Gottes zu behaupten, oder den Vorwurf einer nicht offenbaren, abstrakten Jenseitigkeit Gottes im Munde zu führen: — sondern es ist dies eine ganz andere, in die Weltbetrachtung und deren teleologische Steigerungen hineinfallende, realphilosophische Untersuchung oder Probabilität.

Von der größten Wichtigkeit ist es jedoch, schon in dem rein spekulativen Gottesbegriffe für diese Auffassung die Grundlage gegeben zu sehen. Denn dieser Begriff einer relativen Verborgenheit der göttlichen Rathschlüsse, eines Geheimnisses in Gott ist schlechthin wesentlich zum Begriffe Gottes, als lebendiger Persönlichkeit; anders ist die Person Gottes nur die pantheistische „Maske" der zum Selbstbewußtsein im Menschen aufgährenden Weltkräfte. Dann ist überhaupt nirgends ein Geheimniß, ein Ziel der Welt vorhanden, welches allein in der Tiefe eines schöpferischen Geistes aufbewahrt zu denken ist.

Dieser Begriff der Verborgenheit des göttlichen Wesens, Ansich, wie er gerade in der geistigsten Form des Heidenthums

in der Religion der Hellenen, am Bestimmtesten ausgesprochen ist, welche recht gut wußte, wie die Gottheit nur durch eigenes Sichäussern und Hingeben dem Menschen bekannt werden könne, und in den ältern Göttermächten daher gerade diese Verborgenheit anerkannte, welche, hinterhaltig und mit versteckten Rathschlägen (*Κρόνος ἀγκυλομήτης*), unerwartet hervorbricht, oder als unentfliehbare *αἶσα* Jeden erreicht, vor Allem das Ausgezeichnete und Hervorragende gleichmachend (der göttliche Zorneifer, *φθόνος*) *), — dieser Begriff der göttlichen Verborgenheit kann auch in der wahren Theologie nicht aufgegeben werden: er bildet die Voraussetzung und den lebendigen Hintergrund zum Begriffe der freien Schöpfung und Offenbarung, überhaupt dann der geistig persönlichen Eigenschaften der Gnade und Liebe, welche in jenem Dunkel in Gott nichts Schreckendes übrig lassen. Er ist vielmehr bestimmt, in der rechten theologischen Einsicht an die Stelle der für sich nur einseitigen, aber keinesweges falschen Vorstellung eines Fatums, eines unergründlichen Schicksals zu treten, wiewohl er anderntheils der direkteste Gegensatz und die Aufhebung dieses Begriffes ist; denn die göttliche Innerlichkeit und ihr Geheimnißvolles ist ebenso unabtrennlich von der Gewißheit seiner Offenbarung, wie diese es eben darum nicht mehr als die düstere, unaufgehellte Nacht eines nicht zu ergründenden Fatums uns übrig läßt, sondern als die immer sich steigernde (ihn „verherrlichende") Bewährung der Treue Gottes gegen seine Schöpfung; weßhalb die ältern und tiefer denkenden, weil frömmeren Theologen mit Recht die „Herrlichkeit" (*δόξα*) Gottes als den (immanenten, stets sich erfüllenden)

*) Vielleicht läßt sich der merkwürdige Hesiodeische Mythus von der Entstehung der Opfergebräuche damit in Verbindung bringen, wo jener Gedanke sich bis zur Vorstellung eines gegenseitig sich versuchenden Ueberlistens der menschlichen und der göttlichen Geistesinnerlichkeit gesteigert hat, gerade darum weil die Götter nicht mehr Naturmächte, Elementarisches, sondern Persönlichkeiten geworden waren.

Endzweck der Schöpfung bezeichnet haben. Hier gilt daher im universalsten zugleich und eigentlichsten Sinne das Wort, daß, wenn die sich erfüllende Zukunft des göttlichen Weltplanes dem Glaubenden, wie dem Erkennenden, eine sichere und unwiderstehliche ist, — denn sie wirkt schon ewig und allgegenwärtig in allen Weltzuständen sich aus, — dennoch die „Stunde", den Gipfel der letzten Weltvollendung, „der Vater sich vorbehalten hat".

Ergebnisse organischer Entwickelung im Gebiete der Philosophie.

Von

Dr. Karl Weinholtz *)

in Rostock.

Die Weise und den Gang organischer Entwickelung ergab die Naturforschung unserer Zeit **). Beobachtung der Entwickelung der Organismen, Vergleichung der organischen Erscheinungen und Induction ihrer Ergebnisse verschaffte ein Bild organischer Entwickelung überhaupt, das dem Naturforscher als Leitfaden dienen und auch dem Philosophen für sein Gebiet bedeutsam erscheinen konnte. Dieser jedoch mußte das Bild geistig

---

*) Verfasser der „Erfahrungslogik" (Rostock 1834), und eines so eben erschienenen Werkes: „Die Wissenschaftswege unserer Zeit. Erste Abtheilung: der alte Weg und die Wissens-Mittel" (Rostock 1840). In Bezug auf letztere Schrift und ihr Verhältniß zu gegenwärtigem Aufsatze wird bemerkt, daß dieser vor jener geschrieben ist und sich schon seit einiger Zeit in unsern Händen befindet. Die Redaktion.

**) Spuren organischer Entwickelung finden wir freilich schon früher. Auch könnte gesagt werden, daß die Naturforscher hier nicht die ersten gewesen seien, sondern die Philosophen. Denn wir finden bedeutende Naturforscher, welche als zu dieser Richtung gehörend gesetzt werden, ja dies wohl selbst thun und es theils im Allgemeinen, theils in einzelnen Beziehungen auch können; die aber doch Sätze neuerer nicht eigentlich auf organische Entwickelung gerichteter Philosophen zur Hulfe nehmen oder als allgemeine Grundlage ihrer Darstellungen brauchen. Und Kant gab schon früher in seiner Kritik der Urtheilskraft (2. B. S. 291—98) ein treffliches Bild organischer Entwickelung, das jene nicht, vielleicht aber andre benutzten. Doch diesem Bilde und den früheren Spuren fehlte die stufige Darstellung neuerer Naturforscher, wenngleich auch sie bedeutende Mangel zeigen. Davon in einer andern Schrift mehr.

erheben, sein Verhältniß zu Gefühlen und Begriffen durch entsprechende Entwickelung derselben bestimmen, um einen klaren Leitfaden für sein Gebiet und für die Wissenschaft zu erlangen. Zur Vorstellung gegenseitiger Beziehung und Verwandtschaft der Weise und des Weges philosophisch-organischer Entwickelung und der naturwissenschaftlichen kann dienen die Angabe des Grundzuges der natürlichen.

Der Weg der ursprünglichen organischen Entwickelung in der Natur ist vorgezeichnet durch eine von Innen nach Außen gehende Kraft. — Die Sprossen-Entwickelung, als unselbstständiger Hervorwuchs, kann hier zurückgesetzt, und dagegen die Ei-Entwickelung hervorgehoben werde. Demnach hier nur von der letzten oder der, die ihr entspricht und durch die Entstehung der Wirbelthiere am Besten in ihrer natürlichen Ursprünglichkeit vergegenwärtigt wird. — Form, Stufen und Folge der Entwickelung sind im Allgemeinen diese:

1) Die Organismen entwickeln sich aus einem Keim des Saamens oder Eies in Wechselwirkung mit den übrigen Säften des Eies.

2) Der Keim ernährt, erweitert und gestaltet sich durch einen andern Stoff, der, wenn auch verschieden, in allgemeiner Beziehung doch als verwandt angenommen werden kann, und der durch den Keim-Stoff angeeignet, oder überwunden und beherrscht wird.

3) Die dem Keim entsprossene Form eignet sich andre Formen an, erhält sie und bildet mit ihnen andre und ganze Gestalt, oder verändert und verwendet sie zur Erweiterung und Erhaltung der erlangten eignen Gestalt, entsprechend der Grund-Anlage des Organismus *). Das Letzte zeigt sich vornehmlich, wenn die Grundgestalt im Allgemeinen abgeschlossen und an's

*) Vergl. Treviranus Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens 1. B. S. 66. 76. 79. 88. u. 89.; v. Baer über Entwickelungsgeschichte der Thiere 1. Th. S. 16. — Mehr über die Methode der Natur und Naturwissenschaft zu sagen behalte ich mir vor. Vergleiche meine Logik S. 108.

Licht getreten ist, und die Ernährung und Erweiterung durch äußere Stoffe oder erscheinende Gestalten geschieht — was entwickelter und bedeutsamer im Thierreich, als im Pflanzenreich ist. Der Lebens-Trieb tritt an die Stelle des Lebens-Keimes, der das ihm Aeußere und Brauchbare aufnimmt, verwandelt, sich dadurch erweitert oder seine Gestaltung besondert und erhält; aber auch die Grundlage des Schutzes gegen Feindliches oder Schädliches ist.

Wenn gleich dieser Lebens-Trieb Grund alles gesonderten Daseins und seiner Erscheinung ist, so tritt er doch erst an sehr entwickelten Organismen als klares Bewußtsein gesonderten Daseins hervor, und zwar um so mehr, je mehr sie die Anlage zur Selbstständigkeit in sich haben. Auch auf den hohen Stufen des Thierreichs ist dies Bewußtsein noch sehr mit dem Organismus, seinem Instinkt und der Befriedigung der sinnlichen Arten-Begierde verbunden und durch sie zu sehr beschränkt, als daß es zu derjenigen Allgemeinheit, Selbstständigkeit oder Freiheit gelangen könnte, welche es im Gebiete des Menschen erreicht. Der Mensch erlangt dies nur langsam durch vielfache Vermittelungen und Uebergänge, indem er nicht die organische oder instinctige Grundbestimmung und Begränzung des Thiers hat, damit aber die Anlage zu größerer Freiheit und Herrschaft besitzt. Die allgemeinen Stufen der Entwickelung desselben sind folgende:

1. Schon im Kinde erhebt sich das Personen-Bewußtsein in Beziehung auf Dinge oder Geschöpfe und andre Personen so bedeutend, daß es dasselbe nicht nur durch Gliedbewegungen kund giebt, sondern auch durch ein Wort, das ganz eigenthümlich es als ein gesondertes, selbstständiges Wesen, und sein hierauf sich beziehendes Bewußtsein als Verbindungs- und Allgemeinheits-Punkt seiner Aeußerungen und seines Daseins vorstellt. Dies Ich muß nun nicht bloß sinnliche Gegenstände zu nächster Erheiterung und Erhaltung erstreben und erlangen, oder überwinden, sich aneignen, sondern auch solche, welche wir geistige zu nennen pflegen.

2. Das Kind entwickelt sein Personen-Bewußtsein, im Gegensatz und Verhältniß zu andrem Bewußtsein, durch Denken und Thun. Durch Denken vornehmlich entwickelt es sein Gefühl, sowohl das seiner Person, als das äußerer Gegenstände, somit sein Einsehen und Verstehen, und gelangt so zu einer Kraft, welche **Verstand** heißt. Sie ist nur eine Folge der Entwickelung und Verallgemeinerung des Denkens und Fühlens, und ursprünglich keine andere Spur von ihr vorhanden, als die unentwickelt in der früheren allgemeinen Grundlage der Entwickelung und Bildung enthalten ist. — Vgl. meine Logik §. 21.

3. Durch Entgegensetzung Andrer im Handeln und Denken wird das Kind zur Nothwendigkeit des Nachgebens und Gewährens, dann durch Uebung desselben und durch entsprechende Lehre zur Kraft sittlichen Handelns und ihr gemäßen Denkens und Wollens geführt: nämlich zur **Vernunft**. — Vgl. meine Logik §. 26—28.

Zu dieser Stufen-Bestimmung mögen nachfolgende Bemerkungen dienlich sein. Die erste Stufe des sich abscheidenden Selbst-Gefühls oder Personen-Bewußtseins tritt erst hervor, wenn der Organismus schon bedeutend entwickelt und erstarkt, die Sinne geübt, und vielfache Gefühls- und Begriffs-Entwickelung geschehen ist. Und nur in Beziehung hierauf vermag sich das Verstandes-Bewußtsein auf dem Grunde des Selbst-Bewußtseins zu entwickeln. Bloßes Nachsprechen des Wortes Ich gewährt nicht die Ueberzeugung des Vorhandenseins der eigenthümlichen Ich-Entwickelung und Erscheinung. Dasselbe betrifft das Gefühl des Einsehens oder Wissens und die Weise seines Ausdrucks. Dies Gefühl und die ihm entsprechende Kraft wird, nächst der angegebenen Vermittelung, durch Uebung im gesonderten Sich-Vorstellen und im allmählig mehr und mehr vom Organischen, Sinnlichen, oder von nächster Beziehung auf die niedrige Erhaltung und Befriedigung sich sondernden Denken hervorgebracht, und durch Erwerbung abgezogener allgemeiner Vorstellungen und Begriffe, die, wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung u. a., nicht das Sinnliche selbst, oder nicht das Bewußtsein selbst

vorstellen; wenn gleich diese Verhältniß-Begriffe nicht als Gesonderte für sich, sondern in Verbindung mit andern Statt finden. Zur Entwickelung dieser Stufe gehört insbesondere, daß das Kind Dinge oder Geschöpfe auch ohne Anschauung und sinnliche Hinweisung benennen und richtiger, als in sinnlicher Umgebung und Beziehung unterscheiden könne. Zur völligen und anhaltenden Absonderung von der Anschauung und sinnlichen Beziehung jedoch ist eine bedeutendere Entwickelung nöthig. — Wie das Bewußtsein des Ich und das des Verstandes eine Folge der Entwickelung und ein wesentlicher Abschluß derselben ist, so auch das Vernunft-Bewußtsein oder das Wissen, Wollen und Können des Sittlichen in ideeller Allgemeinheit. In seiner ersten und nicht selten weit späteren Erscheinung ist dies jedoch eben so wenig völlig allgemein gefaßt, gesondert und demnach benannt, noch weniger (und von den Meisten nie) nach Begriff und Zweck klar bestimmt, sondern in der Weise, welche entspricht dem Ausdruck: ich thue oder will d a s, als richtig, gut u. s. w., wie in Betreff des Verstandes: ich denke, weiß, kann d a s —; nicht: ich habe Verstand, Vernunft u. a. Wir dürfen jedoch bei dieser Stufen-Bestimmung nicht unbeachtet lassen, daß eine strenge Sonderung und Unterscheidung nur im Allgemeinen und für wissenschaftliche Zwecke geschehen kann, weil in persönlicher Entwickelung und Erscheinung mannichfaltige Beziehung, Schattirung und Färbung ist, und überhaupt die Uebergänge allmählig, die gegenseitigen Erregungen und Anspielungen mannichfaltig sind. Diese lebendige Beziehung darf überhaupt bei organisch-geistigen Bestimmungen nicht unberücksichtigt bleiben; insbesondre: daß das Fühlen das lebendige Band des Organischen im engern Sinn und des Geistigen, oder des Sinnlichen, Verständigen und Vernünftigen, des Denkens, Begehrens und Wollens ausmacht, und daß nach dem Vorwalten oder der vorherrschenden Thätigkeit des Einen oder Andern die Erscheinung und die sie hervorbringende Kraft bestimmt und benannt werden kann. Und vornehmlich muß dies beachtet werden, wenn die angegebenen Hauptstufen entwickelt

sind. Nach dem Hervorgang der Vernunftstufe kann der Standpunkt des Kindes abgeschlossen und der Mensch als ein im Allgemeinen entwickelter gesetzt werden, indem er dann erst die Grundbedingungen seiner Selbstständigkeit und die zu möglichst freier Entwickelung, Bildung und Lebens-Erscheinung nöthigen Erfordernisse erlangt hat. Das Vernünftige muß die Grundlage der folgenden Lebens-Richtungen und Bestrebungen sein, wenn gleich dasselbe in ihnen oft wenig oder gar nicht hervortritt, und Manches ihm entgegengesetzt zu sein scheint. Deshalb kann aber auch von hier an erst Beurtheilung und Zurechnung gestattet, nur in Rücksicht auf die Vernunft die Handlung des Menschen geschätzt und die jener entgegengesetzte unvernünftig genannt werden. Am Besten geschieht dies einerseits nach dem Wissen des vernünftigen Zwecks und seiner Vermittelungs-Weise, andrerseits nach Berücksichtigung des Bildungs-Standpunkts, der Gesundheit und Lage der handelnden Person selbst.

In Rücksicht auf die erste, zur Hervorbringung gesonderter Gestalt geschehende, organische Entwickelung kann hier noch bemerkt werden, daß die ersten dazu nöthigen Formen und Stoffe in andre verschwinden oder mit ihnen vereint werden, daß sie nicht so eigenthümlich hervortreten können, wie die ersten organischen Verrichtungen des gebornen Geschöpfes, insbesondre des Kindes — die im ganzen Leben Grundbedingung der Erhaltung des Organismus sind —, noch so wesentlich unterscheidbar und kräftig sich kund geben, wie die vorgestellten Gestalten des Bewußtseins. Je tiefer und höher die Entwickelung ist, desto mehr Klarheit und Genauigkeit gewährt ihr Inhalt, sowohl in Hinsicht auf Wirkungs-Fähigkeit, als auf Erfassung oder Verständniß, zu welchem letzten jedoch die erforderliche Vorbildung vorausgesetzt werden muß. Eine Gestalt des Bewußtseins und die ihr eigene Kraft kann jedoch so vorwaltend entwickelt werden, daß die andre darunter leidet oder wenigstens sehr verdunkelt wird, ja so sehr, daß der ganze Organismus leidet. Und hierin erscheint auch das niedrige organische Leben,

wenn es gleich das höhere heben oder von ihm bedrückt werden kann, von dem höheren geistigen Leben verschieden, indem nämlich jenes nicht so einseitig gerichtet und entwickelt werden kann, wie das letzte, und bei einer ähnlichen Richtung leichter erkrankt, oder das geistige Leben bedrückt. Dies Vorwalten oder einseitige Entwickeln betrifft vornehmlich das Gebiet des sinnlichen Begehrens und Wissens, oder die niedrige Stufe des Bewußtseins und den Verstand; aber auch das Vernünftige, sofern es — wie bei den meisten Menschen — nur oberflächlich in überwiegender Weise des Fühlens und Nachthuns, oder mehr in der Richtung auf Wissen, gebildet wird. In letzter Beziehung nähert sich die geistige Richtung der einseitigen des Verstandes; aber im Allgemeinen vernünftig gehoben, somit nicht ohne Rücksicht auf die Erfordernisse des Organismus, wirkt sie eine sich vertiefende und erweiternde Kraft des Geistes, die sich erhält, während der Organismus schon natürlich untergeht, und die von seiner Kraft vornehmlich abhängigen geistigen Thätigkeiten schwächer werden. Zur näheren Vorstellung der Entwikkelung der Stufen des Bewußtseins kann folgende Darstellung der Entwickelung des Kindes behülflich sein.

Im Beginn seines durch die Geburt gesonderten Daseins verräth das Kind das Gefühl eines unangenehmen Zustandes, welcher, bei erforderlicher Gesundheit, nur durch Eindrücke von außen entstanden sein kann, weil das es zunächst umgebende Aeußere auf dasselbe wirkt und es auf eine ihm bisher unbekannte Weise erregt. Dieser Zustand wird aber beendet und in einen angenehmen umgewandelt, welches wir als nothwendige Bedingung des Lebens-Fortgangs erkennen. Jenes offenbart das Kind vornehmlich durch Schreien und seine ganze Erscheinungs-Weise, indem sie entsprechend auf uns wirkt und unserer Vorstellung des Unangenehmen gemäß ist. Die Verwandlung des Zustandes ergiebt mit der einstweiligen Beendigung des Schreiens die Beruhigung überhaupt, wenn sie nicht als Folge der Ermattung oder Erschöpfung erscheint. Dann offenbaren überhaupt auch entsprechende Gliedbewegungen, Mienen und Laute das

Vorhandensein beider Zustände, übereinstimmend mit denen Erwachsener in ähnlichen oder im Allgemeinen gleichen Verhältnissen, welches der Entwickelungs-Fortgang des Kindes bewährt.

Jene Erregung, Entgegensetzung und Aufhebung *) betrifft zuerst die organischen Verrichtungen des Athmens, der äußeren Haut und ihre Folgen; dann die Ernährung und Andres **); später geistige Thätigkeiten, an welchen dies Verhältniß entwickelter und klarer wird. Die ganze Entwickelung des Menschen mit ihrem Inhalt und das daraus hervorgehende Ergebniß der Beschaffenheit des Menschen bewährt nicht nur die vorige Bestimmung, sondern auch, daß das angegebene Verhältniß die allgemeine Grundlage und Form aller folgenden Entwickelungen ist. Insbesondre daß im gesunden Zustande die ersten Erregungen theils allein, theils vornehmlich durch Aeußeres geschehen, und daß die Aufhebung, Vereinigung, oder Beseitigung und Abwendung von Innen heraus bewirkt wird.

Die dem Lebens-Zustande entsprechende Beruhigung ist zugleich auch eine Beruhigung des Fühlens, weil beides innig zusammen ist. Diese Beruhigung ist in ihrem Abschluß eine Setzung des Gefühls-Keimes als — in erster Stufe — entwickeltes Gefühl, welches die Erhaltung des dem gegenwärtigen Leben entsprechenden Zustandes in jeder widerwärtigen Erregung anstrebt; somit überhaupt der Grund der Erhaltung des Lebens,

---

*) Aufheben bedeutet hier das Bewirken des Endes der Entgegensetzung, welches zuerst unbewußt durch den Organismus geschieht. Näher aber die Beseitigung dessen, was als Widriges oder Feindliches erscheint, somit der Entgegensetzung selbst, und die Verwendung des dem Organismus Dienlichen zu seiner Erweiterung und Erhaltung. Später betrifft dies auch das Begreifen, Denken, Begehren und Wollen. Mehr hierüber enthält meine Logik S. 55 u. 56., welche die wissenschaftliche Entwickelung desselben überhaupt angiebt. Vollständig kann jedoch der Begriff des Aufhebens nur im Gebiet der Metaphysik erlangt werden.

**) Vgl. m. Logik §. 3. u. f.

seiner Sicherung und Bewährung; denn hieraus entwickelt sich, mit Hülfe anderweiter Vermittelungen, später der Trieb und die Idee *) der Erhaltung.

Wie aber der Gefühls-Keim durch äußere Gegenstände erregt wurde zur organischen Thätigkeit, so auch das Gefühl weiter durch die Erregung der Sinne und ihre Wahrnehmungen. Alle Eindrücke durch diese erregen in gleicher Weise, jedoch nicht so allgemein und nicht so gestaltlos; weil sie auf ein (Sinnes-)Organ mit besonderer Eigenthümlichkeit und dann durch dieses auf's Gefühl wirken. Das Fühlen besondert sich als Wahrnehmen durch die Thätigkeit der Sinne, und setzt das äußere und organische Gemeingefühl als ein weniger Bedeutsames zurück, so lange als möglich, weil die Sinnes-Eindrücke stärker erregen oder die Thätigkeit des Fühlens auf einen Punkt ziehen, das Fühlen selbst erweitern und stärken, und so durch Abschlüsse und Folgen solcher Thätigkeit in Rücksicht auf das Gemeingefühl und den ganzen Organismus das Gefühl der Erhaltung bewähren oder erweitern und stärken, und hiernach als Erweiterungs- und Erhaltungs-Mittel überhaupt gefühlt werden. Dies um so mehr, als die wahrgenommenen Dinge als Mittel zur Befriedigung organischer Triebe und der zur niederen Erhaltung und Erheiterung vornehmlich dienlichen Sinne (Geschmack und Geruch) erkannt werden. Und wie der erste Nahrungs-Mangel mit der sich auf ihn beziehenden organischen Bewegung den Trieb nach Nahrung erzeugte, der später unterschieden als Durst und Hunger hervortritt, so erwecken die Sinne den Hunger nach äußeren Dingen, wenn der des Magens schon gestillt, oder das Für-ihn-Sorgen nicht mehr die alleinige

---

*) Die Entstehung der Idee und ihre Entwickelung als Denkform zeigt m. Logik §. 37 u. folg. Sie wird jedoch gewöhnlich nicht in dieser Bestimmung und Klarheit bewußt. Ja sogar die früheren wissenschaftlichen Darstellungen der Idee ergeben nicht dies Bewußtsein. Kant und Hegel jedoch kommen am Nächsten. Mehr hierüber künftig.

oder herrschende Richtung ist. Auch ohne die letzte Beziehung strebt daher das Kind oft schon früh die es befriedigenden oder erregenden Dinge zu erlangen, die widrigen aber von sich zu stoßen oder zu fliehen. Die Kenntniß der Dinge ist demnach ihm sehr wichtig, und diese, zuerst und vornehmlich durch die Sinne geschehend, ist die Summe der Wirkungs-Weisen derselben auf die Sinne und mittelbar auf das innere Gefühl. In dieser Auffassung und Aneignung entsteht der Begriff, so daß im Abschluß des Einwirkens und gestaltenden Fassens *) in Beziehung auf die Besonderungen des Gemeingefühls einerseits der Begriff, andrerseits das ihm entsprechende Gefühl Statt findet.

Mit diesem Fühlen und Begreifen ist innig geeinet das Lauten. Schon das erste Schreien, wie das spätere Lallen und Krähen ergiebt dies — in Einheit mit anderen Erscheinungen und ihrer Wirkung auf uns. Näher aber die Entwickelung der Sinnes-Thätigkeit und des ersten Sprechens **), wie der Sprache überhaupt. Die Weise des Begriffs-Gefühls ist zugleich die des Sprachgefühls, welche die Organe des letzten erregt zur Erhaltung überhaupt, insbesondre zur Erweiterung, Sicherung, oder Erheiterung und Bewährung. Alle Erscheinungen des Sprechens beziehen sich hierauf. Durch das Wort wird das Gefühl des Begriffs befestigt, vornehmlich mit Hülfe des Ohrs. Und — als organische Gehalts-Zeichnung des Begriffs seine Stelle vertretend — ist das Wort dann auch ungelautet theils Grundlage, theils Mittel der Erweiterung und Entwickelung des Begreifens. Im Denken sind die Sprachorgane in steter, kaum

---

*) Gestaltendes Fassen ist das Begreifen, indem nur nach der Eigenthümlichkeit jedes Sinnes und aller zusammen die Fassung der Dinge geschieht, und die Fassung nur nach einem Theile vornehmlich, oder nach einigen, Statt finden, somit die Form oder Gestalt in derselben oberflächlich oder unvollständig und danach verschieden sein kann, zumal die genaue und wesentliche Fassung eine bedeutende Entwickelung voraussetzt.

**) Diese Entwickelung erfordert eine gesonderte Darstellung, deren Mittheilung künftig geschehen soll.

merklicher Erregung, so daß ihnen nur Hauch und Nachdruck zum Lautwerden fehlen. Auf niedrigem Bildungs-Stande und in sinnlicher Erregung kann das Lauten des Wortes häufig nicht unterdrückt werden, weil zu solcher Unterdrückung oder Zurückhaltung eine größere Verallgemeinerung des Denkens und Fühlens, und eine demgemäße persönliche Fassungskraft und Gewöhnung nothwendig ist. Die angedeutete Stellvertretung und stille geistige Lebendigkeit ist am bedeutendsten in den Art- und Gattungs-Wörtern, vornehmlich nach der logischen Entwickelung ihrer in anschaulicher und sinnlicher Beziehung vorgestellten Begriffe zur Allheit *), zur Idee und wesentlichen Verhältniß-Bestimmung; weil hier alle sinnliche Hinweisung oder Beziehung zurückbleibt oder zurückgesetzt wird, und das Wort als organisch-geistiger Ausdruck des Begriffs zugleich in seiner Erscheinungs- und Verhältniß-Weise zu andern Wörtern den geistigen Entwickelungs-Standpunkt des Begreifens andeutet. — Auch das Denken geschieht, gemäß solchem Verhältniß zum Sprechen, nur zur Erweiterung, Sicherung, oder Erheiterung, Bewährung und Erhaltung der Person und ihrer sich auf Solches beziehenden Verhältnisse oder Umstände, wenn auch zunächst nur in verneinender oder ablehnender Weise und oft in einer Erscheinung, die wenig oder gar nichts von jenen Zwecken vorstellt.

Das Gefühl, zugleich Lebens- und Geistes-Keim, wird vornehmlich durch Denken Geist, wenn die Entwickelung nicht in Einseitigkeit verfällt und beharrt. (Vgl. oben die Entwickelung des Bewußtseins). Zunächst aber kann es in solcher Entwickelung nur subjektiv oder einpersönlich genannt werden oder sein. In einpersönlicher Richtung strebt das Gefühl nur sich und seinen Inhalt zu erhalten, zu erweitern und zu erhöhen; welcher Richtung auch das Denken und Sprechen gemäß ist. Das Wort hat ein sinnliches oder organisches Band, durch welches

---

*) Nämlich als durch universelles Urtheil zum Beginn wesentlicher Bestimmung entwickelter Begriff. Vgl. meine Logik § 34 u. folg.

es sinnlich beschränkt ist, wenn nicht die innere Entwickelung des Sprechens oder Denkens und ihre Ergebnisse — entwickeltere Begriffe und Gefühle — es verallgemeinern und erheben. Durch diese Läuterung und Aufhebung seiner sinnlichen Oberflächlichkeit, welche es gemäß seiner sinnlichen Beziehung und Erregung des unklaren Gemeingefühls (wenngleich vermittelter und ausgezeichneter, als die allgemeinen organischen Verrichtungen, sich zu diesem verhaltend) hat, wird das Wort auch erhobener Begriff. Aber Begriff und Gefühl sind einpersönlich gerichtet, so lange sie auf organisch-sinnliche Weise, oder in nächster und vorwaltender Beziehung auf diese ihre Befriedigung finden. Im Zusammentreffen so gerichteter Menschen tritt leicht die Entgegensetzung ein. Vermag der Eine den Andern zu zwingen, ihm zur Befriedigung seiner Begierden zu dienen, so kann jener sich ungehindert erhalten oder erweitern in einseitiger Weise. Wenn aber der Andre nicht so schwach ist, und seine niedrige Befriedigung und Erhaltung wohl gar in Gefahr steht, ist hartnäckiger Kampf unvermeidlich, und nach dem Siege die erneuerte Widersetzung des Besiegten möglich oder wahrscheinlich, und in anderen Verhältnissen dem Sieger gefährlich Die, wenn möglich, durchgeführte Vernichtung der Besiegten ist unzweckmäßig; denn ein Mensch bedarf des Andern Hülfe, somit auch der Sieger, wenn auch nur zur Sicherung in der Wildniß oder im ungeordneten Beisammenleben. Und auch der Sieger kann im Fortgang glücklicher Unterwerfung unterliegen durch die Folgen seiner eignen Bestrebung. Der Vergänglichkeit gegenwärtiger Zustände, Lüste und Genüsse wegen, muß er sie erneuern, vermehren und überhaupt sich erweitern. Ohne Instinct, der das Thier leitet, hält er seine sinnliche Erweiterung für ein Mittel der Erhaltung, und, nur die Gegenwart und nächste Folge im Auge habend, schwächt er sich im fortgehenden Ueberschreiten des zur Erhaltung des Organismus nothwendigen Maßes und verzehrt seine eigene Kraft. Diese Ereignisse oder eines derselben treiben zur Besinnung, zur gegenseitigen Gewährung und Erhaltung; woraus das Verhältniß

der Pflicht und des Rechts entsteht *), welches, allmählig gesichert und geübt, sich im Fortgang zu einer geistigen Stärke erhebt, welche die Einsicht zur entsprechenden Handlung und die Kraft, sie zwanglos zu wollen und auszuführen, verschafft. Diese nennen wir Tugend **), und den sich auf dieses Verhältniß beziehenden Bildungs-Standpunkt des Fühlens, Begehrens, Denkens und Wollens — Vernunft ***). Das Vernünftige wird in gebildeten Staaten dem Menschen durch Anweisung, Lehre und Leitung schon großentheils anerzogen, so daß er nicht in die angegebene Naturlage kommt. Aber in einer ähnlichen oder theilweise gleichen Lage befindet er sich, sobald er — der genügenden Einsicht entbehrend — außer der Führung ist, oder auch, der Leitung entlassen, in andre, als die gewohnten, Verhältnisse kommt, und nicht gehörig geübt, oder wohl gar schlecht

*) Vgl. m. Logik §. 55.

**) Vgl. m. Logik S. 115.

***) Die Behauptung, daß der Sittlich-Gesinnte oder Tugendhafte das Gute nur „um sein selbst willen" thue, ist irrig und unrichtig in sofern, als der Zweck des Sittlichen im Allgemeinen von dem Lebens-Zwecke des Menschen überhaupt nicht verschieden ist, sondern nur die Vermittelungs-Weise und die Gestalt und Bedeutsamkeit ihrer Folge, welche den früheren Grund der Strebung nicht aufhebt, sondern diese nur läutert, stärkt, sichert und erhebt, so daß sie frei hervortretend das Sittliche wie „um sein selbst willen" angeht. Solcher Ausspruch kann nicht hinwegheben über die Forderung der Entstehungs- und Inhalts-Bestimmung des Guten. Vgl. m. Logik S. 118.

Richtig sagt Carus (in dieser Zeitschr. II. S. 5. u. 6.): das Princip und die Entwickelung der Menschheit ist schlechterdings durch eine Vielheit der Menschen, durch Vereinleben derselben, bedingt. „Der völlig isolirte Mensch könnte nur das, was von Thierheit in ihm ist, entwickeln." — Ja man kann wohl, dies noch beschränkend, sagen: Auch das Letzte würde der Isolirte nicht ganz bewirken. — Gern hätten wir dabei gesehen die Angabe des Menschlichen und seines Entwickelungs-Mittels, welche C. uns nicht darbot.

geführt ist. Ja die fortwährende Anforderung der Erhaltung des Organismus und des Verbandes der geistigen Bildung mit ihm erheischt die Beachtung und Befriedigung desselben, wobei leicht, zu viel oder zu wenig geschehend, Störung und einseitige Richtung eintreten können, so daß daraus, wie innerlich, auch nach Außen ähnliche Entgegensetzungen, Kämpfe, Sieg und Untergang oder vernünftige Erhaltung und Liebe erscheinen. Das Vorangehende enthält die Grundlagen der ganzen Menschen-Strebung, Entwickelung und Bildung. Die Erhebung oder Verfeinerung, Verallgemeinerung und Vergeistigung des Begriffs, des Denkens und Sprechens, geschieht von dem hier erlangten Bildungs-Standpunkt an durch das ihm eigene Gefühl der Vernunft, oder auf seiner Grundlage und in Beziehung auf es, wenn sie wahrhaft geistig, beharrlich und nicht einseitig oder verkehrt, somit nur Schein ist.

Durch die Vernunft und durch den — als ihr Höhe-Punkt, als allgemeine Menschen-Kraft und Freiheit, — aus ihr sich erhebenden Geist werden die allgemeinen Formen des Denkens, Wissens, Wollens und Handelns nicht verändert, sondern nur in der ihr eigenen Beziehung allgemein-menschlich und weltlich verfeinert, gestärkt und erhöhet; was mit jenem durch Folgendes erhellen mag. Das erregte ideelle Gefühl erstrebte nur die gehörige Erhaltung, Erneuerung und Bewährung — seines Selbst oder des von ihm umschlossenen Zustandes; jedoch auf einem Wege, auf welchem es seinen Zweck nicht dauerhaft erreichen konnte. Wenn es nun nach vielen Fehl-Gängen und mannigfacher Entwickelung diese Erfahrung gemacht hat, und mit der Erlangung der dazu nöthigen allgemeinen Richtung in gehöriger innerlicher Durchdringung und Besinnung das Bewußtsein der allgemeinen Vermittelung seines Triebes besitzt; so ist dadurch nur die Einseitigkeit und Beschränktheit der Richtung aufgehoben, aber nicht die allgemeine Bestrebung und besondre Vermittelungs-Weise durch Denken, Sprechen u. s. w. Und wie das Gefühl vor dieser Bildungs-Stufe sich vorwaltend in einpersönlicher (subjectiver) Richtung und Weise

erweiterte und bewährte, so muß es solches nun in mehr- und allpersönlicher Richtung. Je mehr diese Strebung sich erweitert und zur einheitlichen Gesinnung erhebt, welche die Härte und Schärfe, sowohl innerlich, als in ihrer Aeußerung und Wirkung, zu beseitigen, oder zu vermeiden und aufzuheben sucht, desto mehr nähert sie sich dem Schönen. Die gehörige oder wahrhafte Fassung des schönen Kunstwerks erfordert diesen Bildungs-Standpunkt, und jede Auffassung des Schönen, als solchen, erheischt eine ihm im Allgemeinen entsprechende Entwickelung der Person, wenngleich diese mehr in der Weise des Fühlens und Vorstellens, als des Wissens und der Klarheit des Begriffs, sein mag. Diese Klarheit des Begriffs und somit das gehörige Bewußtsein des Schönen und der Weise seines Fühlens wird durch die Wissenschaft des Schönen erlangt, und damit aufgehoben die Richtung auf das Aeußerliche oder den Schein des Schönen, welche wir bei vielen s. g. Gebildeten erblicken und in einem engern Kreise auch an Frauen auf eigenthümliche Weise wahrnehmen. Die sinnliche Seite, welche das Schöne als erscheinendes hat, welche das Aeußere, und das Aeußerungs-Mittel seiner geistigen Eigenthümlichkeit ist, gestattet eine äußerliche Auffassung, Nachahmung und Näherung an sein Inneres, welche jedoch nicht innerlich wird ohne die erforderliche wesentliche Vorbildung. Dies erschwert aber auch die Bewußtseins-Erlangung des Erfordernisses solcher Bildung und des Verhältnisses des Schönen zu andern Begriffen und Zuständen; somit auch nicht nur die Erhebung zur Wissenschaft des Schönen selbst, sondern auch die Hebung über sie hinaus. Zur Erschwerung des Letzten können jedoch auch mitwirken äußere Lebens-Erfordernisse und manche mit ihnen verbundene sinnliche oder niedere Bestrebungen. Abgesehen hiervon aber ist noch zu bemerken, daß, wenn durch die Erlangung der Wissenschaft des Schönen dasselbe begriffsmäßig erkannt, doch damit das Wissen noch nicht geschlossen ist. Denn im bisherigen Wissen sind Verhältniß-Begriffe und Beziehungen, welche weder auf früheren Entwickelungs-Stufen, noch auf dem Gebiet des Schönen gehörig

bestimmt oder erkannt, und genügend abgeschlossen werden können, vielmehr dazu eine anderweite und tiefere Entwickelung erheischen. Um dies zu erlangen, ist nöthig die Entfernung von derjenigen sinnlichen Beziehung, welche das Schöne in Hinsicht auf sein Dasein und Erscheinen auch in bedeutender Höhe noch behält, und erforderlich die Erhebung des Gedankens und Gefühls zur möglichsten Reinheit und Höhe, was nur im Reiche der Metaphysik zu erlangen ist, die das Ende der Entwickelung macht. Weil jedoch das Wesen des Begriffs im Wort ab- und ausgeprägt ist, und die reinste Fassung und Bestimmung jenes nur zugleich mit genauester Bestimmung dieses geschehen kann, so muß die metaphysische Begriffs-Entwickelung zugleich die reinste Wort-Entwickelung sein. Ja die Metaphysik wird durch die logische Entwickelung der Sprache erst recht bedeutsam und in lebensvoller Beziehung erscheinen. Denn einerseits muß die gründliche Sprach-Entwickelung schon die ersten Laut-Erscheinungen und Verhältnisse betreffen, somit zuerst auf niedriger (sinnlicher und lebendiger) Stufe geschehen, und andrerseits zerreißt die Sprache nie ihr organisches Band, wodurch sie dem Aeußeren und Sinnlichen immer näher bleibt, als der mehr innere, auch fremdartig und äußerlich benennbare Begriff. Solche Sprach-Wissenschaft wird aber am Besten erlangt werden in derjenigen Sprache, welche die meiste organisch-geistige Klarheit darbietet. Eben im Laut-Verhältniß der Wörter für sich und zu einander liegt der Ausdruck der Begriffs-Gefühls-Weisen und ihrer Bildung, — vornehmlich in dem der deutschen; und ohne diese Erkenntniß und Bestimmung kann im metaphysischen Reiche nicht das gehörige Licht sein. Nur durch die Sprache behält die Metaphysik ein lebendiges Band; nur durch die entwickelte Klarheit derselben kann sie sich gegen Formen sichern, welche, den mathematischen ähnlich, alles organisch-geistige Leben und Bewegen entbehren, und zu welchen sie leicht gelangt, sobald der organisch-lebendige Gang des Wissens nicht beachtet wird *).

---

*) Schon K. L. Reinhold, indem er die Bedeutsamkeit der Sprach-

Und wie die erforderliche Entwickelung der reinsten Begriffe, Grund-Verhältnisse, der tiefen und hohen Beziehungen des Schönen aus der Wissenschaft des Schönen zur reinsten Wissenschaft überführen, indem sie in jener nicht genügend bestimmt und geschlossen werden können *); so auch die schöne Sprache, als eine Ausdrucks-Art schöner Kunst, aus jener Wissenschaft zur metaphysischen Behandlung derselben. Doch sowohl die angegebene abschließende Bestimmung der Sprache in der Metaphysik, als die Wort-Erscheinung im Gebiete des Schönen im Verhältniß zur niedrigeren Wort-Erscheinung mag noch folgende Erläuterung zu ihrer gehörigen Klarheit erfordern. Nach der angezeigten vorwaltenden Verbindung der Sprache mit dem Organismus und der demgemäßen Verbindung des Gefühls und Begriffs, ist freilich die Sprache geeignet die Vermittlerin des abgezogensten Denkens und des Lebens, insbesondre des innern und äußeren, des höchsten und niedrigsten Lebens zu sein; aber mehr durch Entwickelung des Denkens und Fühlens, als durch Bildung neuer Wörter. Denn zur Bildung neuer Wörter ist nothwendig, daß das Gefühl eine Gestaltung hervorbringe, welche sich durch die Sprachorgane aus- und abdrücken kann. Diese letzten gestatten nur gewisse Lautformen mit mannigfacher Schattirung und Färbung, und keine andre Verbindung derselben, als die Formen des Denkens und Fühlens zulassen oder geben. Diese Formen sind mit dem Entwickelungs-Standpunkt der

---

Bestimmung für die Philosophie erkannte, hätte in dieser Beziehung mehr beachtet werden sollen; dann auch Hegel's hierher gehörige Aeußerungen und Bestimmungen; s. z. B. dessen Encyclopädie 3te Ausg. §. 459, vgl. Fichte's Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Sulzb. 1829. S. 346, und W. v. Humboldt's hinterlassene Bestimmungen (s. „Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues.“ S. 233 u. folg.) dürfen wir nicht vergessen; obgleich auch sie nicht die erforderlichen Entwickelungs-Mittel angeben, und einen sehr bedeutenden Punkt in Dunkelheit lassen.

*) Vgl. m. Logik §. 59.

Vernunft und des aus ihr sich erhebenden Geistes abgeschlossen, und können nur verfeinert und gesteigert, oder gereinigt, vertieft und erhöhet, aber nicht verändert werden. Alle weiteren Stellungen und Gestaltungen sind nur Verbindungen und Verwendungen derselben nach besonderen Zwecken, und gemäß der Vergeistigung früherer Entwickelungen und Formen, welche immer ihr lebendiger Grund bleiben und nur durch Zurückführung auf sie gehörig erhellt und begründet werden können, wenn anders der Hörer oder Leser zu dem Höheren im Allgemeinen vorgebildet ist. Demnach kann auch, gemäß dem, was oben vom Verhältniß des Schönen zum Vernünftigen gesagt ist, die organische Entwickelung der Sprache nur bis zum Gebiet des Schönen oder — mit etwas Färbung — nicht weit über den Anfang desselben hinausreichen *). Das Wort schön selbst ist ein Gränzstein. — Auch die schöne Darstellung muß niedere, insbesondere sinnliche Formen gebrauchen; ja die höchste der schönen Künste kann sich diesem Bande nicht entziehen. Nur die geistige Weise, in welcher sie dieselben benutzt, und ihre Einigung oder Abrundung ist der Kunst eigenthümlich und ihr Werk. — Und eben die genauere Ordnung und Bestimmung des Begriffs im Verhältniß zu andern verschafft auch dem Wort die richtigere Bedeutung, und erhebt es mit der durch fortgehende Entwickelung geschehenden Läuterung, Sicherung und Vergeistigung des Begriffes, ohne welche es mit ihm an sinnlicher Unordnung und Oberflächlichkeit leidet.

Solche Verhältnisse beziehen sich gehörig oder genau nur auf eine Sprache, und ihre Setzung soll hier vornehmlich für die Deutsche gelten. Setzen wir für schöne und metaphysische Verhältnisse oder Entwickelungs-Zustände und Begriffe Wörter einer fremden Sprache, in welcher jene weder gedacht, noch gefühlt wurden; so können wir wohl dadurch dieselben unterscheiden und festhalten, zumal wenn keine Wörter der eigenen Sprache

*) Vgl. Logik S. 104 und 105.

dafür gewählt sind; irrthümlich aber ist die Meinung, daß dadurch jene recht begriffen und ausgedrückt werden. Sie sind durch fremde, mit fremder Sprache aufgenommene, Bildung eingezogen, und, da diese Bildung eine höhere war, so sind sie wie von oben hereingekommen und haben, als geistigere und mächtigere, die niedrigen unterjocht; welche Macht jedoch durch organische Entwickelung geschwächt und zerstört werden wird. Sie wurden darin unterstützt durch die wissenschaftliche Richtung auf das Obere als Wissenschafts-Grund, und durch den systematischen Ausgang von oben oder vom Abgezogensten, Höchsten, welcher nach jetziger Einsicht das wahre Leben des Wissens unterdrückt und nur Schein-Leben gestattet *). Sie können aber nie die Klarheit und Bestimmtheit gewähren, welche die organische Entwickelung der eignen Sprache verschafft. Denn sie bleiben Fremdlinge, die nie in eigenthümlicher Gedankenmäßigkeit entwickelt, weder den Begriff klar auszuprägen, noch einzudrücken vermögen, so daß das Denken selbst dadurch leidet. Nur durch das einheitliche und stufige Verhältniß der Begriffe und Wörter einer Sprache in ihren Entwickelungen und Bildungen können die erforderliche, tiefste, höchste und umfassendste Begriffs- und Wort-Erkenntniß, Anwendung und Wirkung erlangt werden. Und der bisherige Mangel des hier Berührten ist ein bedeutender Grund der Schwäche der Wissenschaft bis auf unsre Zeit. Unzählige Streitigkeiten über Begriffe, die vornehmlich durch die für sie gesetzten fremden Wörter — gemäß ihrer Unklarheit, Unlebendigkeit und Unverhältnißmäßigkeit zur eignen Sprache und Bildung — entstanden, hätten vermieden, und die darauf verwandte Zeit besser gebraucht werden können; wenn eine organische Entwickelung des Gefühls, Begriffs und der Sprache früher vorhanden und anerkannt gewesen wäre. Aber auch viele andre metaphysische Streitigkeiten hätten durch diese Hülfe früher beendet und für immer abgeschlossen werden können.

Indem im metaphysischen Reiche das Vernünftige und

---

*) Vgl. m. Logik S. 109 und 110.

Schöne zur reinsten Fassung entwickelt, und das von Menschen erreichbare Sein, Werden und Wissen in tiefster und höchster Bestimmung und Einheit dargestellt wird, gelangt der Mensch in diesem Gebiet zur allgemeinsten geistigen Durchschauung und Kraft; somit sein Geist zur bedeutendsten Stärke für das irdische Leben und zur Fortdauer nach seiner irdischen Bildung und Wirkung. Die Idee überirdischer Fortdauer des Menschen-Geistes ergiebt sich aus der Allheit der Entwickelungen und Wirkungen des Geistes als nothwendige Folge, und erhebt sich über alle Ideen des Menschen und über andre Dauer und Stärke im Wechsel der Erscheinung.

Durch fortgesetzte Entwickelung des bisher Gesagten auf dem angegebenen Wege kann erklärt werden der Grund und Zusammenhang unserer Erkenntniß und unseres Thuns überhaupt, insbesondere unseres Fühlens, Begreifens, Denkens, Sprechens, Begehrens, Wollens und Handelns. Ja auch der Weg zur Zieles-Erreichung unseres Lebens, mit seiner s. g. Bestimmung, oder seines Zweckes kann dadurch erhellt und vorgezeichnet werden. Aber die Erkenntniß des Grundes und Zusammenhangs der Dinge außer uns, und unserer Person selbst, und ihr Verhältniß zu den Dingen könnte dadurch nicht hervorzugehen scheinen, und somit unsre Erkenntnißfähigkeit auch nicht ganz bestimmt und begränzt gefunden werden. Was wir auf dem bisherigen Wege erlangten, ergab sich einerseits durch Eindrücke von Außen und deren Wirkung auf das Gefühl, andrerseits durch die in diesem enthaltene organische und geistige Kraft der Entgegensetzung, Entwickelung und Aneignung, und durch diese die Erweiterung, Stärkung und Erhöhung der Kraft selbst bewirkt. Da nun jede Erscheinung der Bildung des Menschen auf diese Aneignung, Entwickelung und Stärkung zurückgeführt werden kann, da sie und ihre Kraft sich in uns eigenthümlich findet, und nur nach ihrer Beschaffenheit und Wirkung der Organismus thätig ist; so muß einerseits die Kraft in uns, nur als entwickelbare Anlage, auch nicht von Außen in uns gekommen sein, andrerseits die Auffassung und Behandlung

der Dinge der Entwickelung und Wirkung dieser Anlage oder ideellen Kraft gemäß sein. Hiernach könnte aber gemeint werden, daß die Auffassung und Behandlung der Dinge überhaupt, oder wenigstens nicht immer, so sein werde, wie die Dinge außer uns sind und behandelt sein wollen oder sollen. Da insbesondre die wesentlichen Begriffe nur durch Entwickelung solche oder beharrliche, über den sinnlichen Beziehungs-Wandel erhobene sind; so können auch diese nur entwickelte Fassungen der Weise unseres Fühlens oder jener Kraft-Anlage sein, somit für sich nicht ergeben die Fassung des Dinges, wie es außer uns ist, zumal dieses vergeht, während jene bestehen und sich verstärken.

Doch unwiderlegbar ergibt sich auf solchem Wege, daß Dinge außer uns sind, die wir nicht erkennen, wie sie erscheinen, sondern wie wir sie nach unserer Fähigkeit aufzufassen vermögen; nach welchem die Auffassung, und — gemäß dem Wandel der Dinge — ihre Erscheinung sehr verschieden sein zu müssen scheint, und die Unterscheidung erforderlich wird: wie sie überhaupt erscheinen, wie sie uns erscheinen und was das Wesen ihrer Erscheinung für uns und überhaupt ist.

Ferner da wir die Dinge ge- und verbrauchen, verzehren und zerstören, unschädlich machen und zu unserem Nutzen verwenden, ihre Erhaltung und Vermehrung fördern, ja sogar sie verschönern oder veredlen können *); so müssen doch die Dinge unsern Begriffen entsprechen, sie nicht nur mit uns verwandt sein, sondern auch unsre wesentliche Fassung und Bestimmung derselben, so sehr ihrem Wesen gleich oder mit ihm stimmend sein, daß wir überzeugt sein können, ihr — wenigstens irdisches

*) Wie wir zu einer Lehre und Wissenschaft der hier Berührten gelangen, kann theils aus früher Gesagtem, theils aus meiner Logik ersehen werden. Weitere Ausführung des Genannten könnte hier stören. Man lese die hierher gehörige Vorstellung von Carus — in dieser Zeitschr. II. S. 15—18. — der uns die Aussicht gewährt, dies in seiner herauszugebenden Physiologie so beleuchtet zu finden, daß alles bisher darüber Gesagte beschattet wird

— Wesen erkannt zu haben. Wie einerseits alle unsere Gefühle, Vorstellungen, Begriffe, Triebe und Begierden, unser Wollen und Handeln durch Entwickelung ihres Wesens und ihrer wesentlichen Verhältnisse zu einem Beharrlichkeits-Schlusse gebracht werden können; so auch andrerseits die wesentlichen Verhältnisse der erscheinenden Dinge zu uns und zu einander, in Beziehung zu unseren höchsten Ideen und Begriffen. Und eben diese Beharrlichkeit ist menschliche Wahrheit, und allgemeine Bezweifelungen und Entgegensetzungen ergeben sich hiernach nur als Folgen mangelhaften Denkens oder Entwickelns, deren Grundlagen, als innerlich längst aufgehoben, im Voraus verworfen werden können. Die dazu erforderliche Entwickelung ergiebt die Einheit unseres Seins und Denkens, und die des Seins der Außendinge mit uns oder unserem Fühlen und Denken; vornehmlich wenn die Formen des Seins und Denkens beachtet werden, und das Denken erfaßt wird, als Entwickeln, entwickelndes Erweitern und unterscheidendes Einen des Seins, so daß es — in Beziehung auf das unabtrennbare Fühlen und dessen Folge — in seinem Abschluß einen Standpunkt des persönlichen Seins darbietet, dem der Gegenstand des Denkens einheitlich geworden, und durch diese Vermittelung auch das dem Gefühl Gegenständliche oder es Erregende aufgehoben ist *). Doch die Erkenntniß des Grundes und Zusammenhanges der Dinge,

*) Diese Erzielung kann wohl verwandt genannt werden derjenigen, welche Weiße in dieser Zeitschr. 1r Bd. S. 95—102. 108—114 für das System der Freiheit zeichnet. Auch würde auf solche oder ähnliche Weise wohl erfüllt werden können, was derselbe daselbst S. 84 (vgl. 86—88) als Zweck der Philosophie angiebt, nämlich: „die subjective Natur des Geistes und die objective der Dinge zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen", sofern das Objective überhaupt schon unentwickelt und unbestimmt im Subject vorhanden ist, und nicht als eine die menschliche Erkenntnißfähigkeit übersteigende, als eine seinem Beharrlichkeits-Schluß nicht entsprechende Forderung verworfen werden muß.

den sie etwa in Beziehung auf Außerirdisches haben, ist dadurch nicht erlangt. Denn unsre Erkenntniß der Dinge ergab sich nur als eine im Verhältniß zu uns, zu einander und zur Erde überhaupt geltende, wonach dieselbe als nur irdische hervortritt, in welcher — in Rücksicht auf jene Beziehung — kein Element oder Erstes erlangt wird, sondern nur das Unentwickelte, Unorganische, als äußerer Grund der Organismen, und der Saame oder das Ei mit seinem Keim als Erstes und innerer sinnlicher Grund des Organismus sich ergiebt, und dann die Idee mit ihrer Arten- und Gattungs-Entwickelung, als allgemeiner geistiger Grund und allgemeine irdische Gestaltungs-, Erhaltungs- und Sicherungs-Weise erhellet. Auch die einerseits dem irdisch-organischen Leben verwandte Erregung und Bewegung des Unorganischen, für sich und im Verhältniß zu Organischem, andrerseits unzweifelhafte Verwandtschaft der wahrnehmbaren außerirdischen Körper mit unsrer Erde, insbesondre oder vornehmlich mit dem Unorganischen derselben, kann wenig helfen, und die geforderte Erkenntniß nicht verschaffen. Nur außer der Erde scheint ein solches Erstes sich ergeben zu können, da weder das im Vorhergehenden Erwähnte, noch auch Zertheilungen und Auflösungen des Irdischen dazu führen. Aber unser Auge verschafft mit mancherlei Hülfe sich nur eine äußerliche Kenntniß und Verhältnißbestimmung der Körper des Himmels, keine jedoch von den etwa auf ihnen lebenden Organismen oder von ihren unorganischen Stoffen. Und wenn auf diesen Körpern ähnliche unorganische Erscheinungen und organische Bildungen wären, so würde das Gesuchte auch da nicht gefunden und vielleicht auf einen tieferen oder geistigen Grund zurückgeführt werden müssen, wenn auch für das unorganische Leben ein Grundbild angenommen werden könnte, wodurch die Naturkämpfe oder Andres in Beziehung zum Ursprung zu stehen Scheinendes etwa erklärbar wäre. — Wir kennen die Dinge nur durch unsre Auffassungsmittel: Sinne, Gefühl, Begriff, und können daher nur in Beziehung hierauf von Grund und Zusammenhang reden, welche Vorstellung ja auch in uns entstanden und Folge unseres

Denkens des durch jene Aufgefaßten ist. Deshalb wird die Richtung auf Erkenntniß des Grundes und Zusammenhangs der Dinge beschränkt werden müssen auf die des irdischen Grundes und Zusammenhangs derselben für sich und im Verhältniß zu uns und zum höchsten Sein; und sie gesetzt werden als Folge der Entwickelung des Grundes und Zusammenhanges unsrer Erkenntniß oder ihres Ergebnisses überhaupt. Und damit könnte auch der Satz: „das Ansich der Dinge erkennen wir nicht" nur gelten in Beziehung auf den äußerlichen körperlichen Grund und Zusammenhang. Der Zusatz: daß wir nur Erscheinungen erkennen, müßte aber verworfen werden; weil wir das Wesen der irdischen Erscheinungen und auch Etwas vom Wesen der Wesen und der Erscheinungen überhaupt erkennen; so, daß wenngleich wir nur wenig außerirdische Erscheinungen wahrnehmen, doch in Hinsicht auf sie und in Rücksicht auf andre höhere Wirkungen ihr im Allgemeinen entsprechendes Verhalten uns unzweifelhaft sein kann.

In Beziehung auf die vorstehende Setzung und Beschränkung können wir jedoch mit Kant (Kr. d. r. Vern. 4. A. S. 235 u. 242) sagen: „daß gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre sei, wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) sein mögen; daß wir es nur zu thun haben mit Vorstellungen, d. i. innern Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältniß, deren wir uns bewußt werden. Ferner auch (S. 235. das.): daß die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwohl das Einzige sind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann; — wenn wir auf den Ursprung der Erkenntniß sehen. Es giebt, sagt er (Einl. 29), zwei Stämme menschlicher Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Durch jene werden uns Gegenstände gegeben, durch diese werden sie gedacht. — Hätte Kant diese Wurzel näher erforscht, erkannt und entwickelt, so würde er seine Gegenstände anders behandelt, und nicht zu den bekannten trübseligen

Resultaten gekommen sein, insbesondre nicht dazu, daß (S. 34) die Form der Erscheinung im Gemüthe a priori bereit liege, während ihre Materie durch die Empfindung gegeben sei. Wollte man jedoch berücksichtigen, was er (Kr. d. r. V. S. 862 u. f.) sagt, daß der Urheber einer Lehre oder Wissenschaft und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt u. s. w. nicht haben bestimmen können; und wollte man demnach, auch von seiner und der Nachfolger Anwendung jenes Satzes absehend, den Ausdruck Form (die a priori im Gemüthe bereit liegt) nicht genau nehmen, sondern darunter nur Anlage und Grundbild der durch Fühlen, Begreifen und Denken des Gegebenen entstehenden Form verstehen, so würde dagegen nichts Haltbares gesagt werden können. Eben so könnten wir — vom Gesichtspunkt der Weise unsres Erkennens aus, und ohne Hinsicht auf die angegebenen Folgerungen aus der Behandlung der Dinge — mit Kant (daselbst S. 140) sagen: ich fühle, daß die Körper schwerer sind, kann aber ihnen die Schwere nicht als Eigenschaft beilegen. — Der Begriff der Schwere jedoch ist nicht durch bloßes sinnliches Fühlen und das ihm nächste Denken, sondern durch eine spätere und weit bedeutendere Entwickelung, vornehmlich des Denkens, gesetzt. Nicht weniger würden manche andre Bestimmungen Kant's — etwas erweitert oder beschränkt — sehr richtig erscheinen, ja wohl gar eine Hervorhebung verdienen, indem sie sehr bedeutsam, aber theils übersehen, theils nicht gehörig beleuchtet oder benutzt zu sein scheinen *). Dergleichen und insbesondre die Entwickelung der organischen Natur, welche Kant in einem trefflichen Bilde vorgestellt hat **), kann jedoch in anderweiter Entwickelung und in Vergleichung mit Ergebnissen neuerer Naturforscher besser,

*) Ueber Kant's Ding an sich und das Beschränkende seines Resultats hat Gabler Lehrb. d. phil. Propädeut. Erl. 1827. S. 67–71 treffliche Worte gesprochen.

**) S. oben S. 180.

als hier, erhellet und zur gehörigen Bedeutsamkeit erhoben werden.

In Rücksicht auf die organische Grundlage und auf die Entwickelung der geistigen Kräfte des Menschen aus ihr einerseits, und in Hinsicht auf die Erkenntniß-Schranke andrerseits erhellet die allgemeine Beschaffenheit und der Umfang unsrer Erkenntniß. Jene ergiebt sich als eine Einheit des Leiblichen und Geistigen; so jedoch, daß dieses sich über jenes erhebt, sich innerlich stärkt und verdichtet, so daß es auch nach dem Untergange jenes fortdauern kann, wenn gleich, zunächst wenigstens, in einer Weise, welche der lebendigen Wirkung des Geistes in irdischer Erscheinung ungleich, und nur dem Innern derselben oder dem allgemeinen Wesen seines irdischen Daseins gleich ist. Dabei darf die Vorstellung nicht entstehen, daß das Geistige oder das, was wir als Seele vorstellen und als den Grund des Lebens setzen, durchaus verschieden sei von dem einheitlichen Grunde oder der Seele körperlicher Gestalt, oder der erschaffenen, gebildeten Körper und Leiber. Vielmehr erstreckt es sich durch die ganze Natur nach dem Maße der Grundform oder Gestalt und ihrer Entwickelungsfähigkeit, durch welche es im Menschen allein selbstständig und fortdauernd wird — in derjenigen Kraft, welche es durch die Bildung erlangt hat. Aus der Gefühls-, Erkenntniß- und Willens-Kraft wird eine Seins-Kraft, welche je stärker sie ist, desto näher dem Gottes-Sein steht, das die Welt schuf, leitet und erhält. Dieses Sein ergiebt sich aus Wirkungen, welche weder durch die Kraft der Natur, noch des Menschen geschehen können, und zur Erhaltung beider nothwendig sind, wie auch aus dem Dasein der Natur und des Menschen selbst, in besonderer Beziehung auf erscheinende Gegensätze und Kämpfe, die eine ursprüngliche Verschiedenheit andeuten, welcher Ursprünglichkeit — in Rücksicht auf Körperliches — der unorganische Theil der Natur wohl am Nächsten steht. Seit der Bildung der erscheinenden Gestalten aber ist dieser Gegensatz unterdrückt, doch nicht vernichtet: — das konnte das Sein nicht, weil seine Eigenthümlichkeit eben Beharrlichkeit ist,

und es nur durch Gestaltung das Feindliche zurückdrängen und ordnend erhalten konnte. Je geringer aber diese ist, desto mehr erneuert sich Gegensatz und Kampf, vornehmlich in der unorganischen Natur; der jedoch, nicht ganz haltungslos, wieder zur Ordnung und im Allgemeinen zur Förderung des Lebens geführt wird.

Dies Ergebniß kann jedoch fast nur durch Irdisches und in vorwaltender oder vornehmlicher Beziehung auf dasselbe erlangt werden; aber in Hinsicht oder Beziehung auf die Himmelskörper selbst oder auf die ganze Welt kann es nicht als strenge wissenschaftliche Folge gesetzt werden. Das Erreichbare aber kann erzeugen oder stützen den Glauben, daß das, was wir nicht erkennen, dem Erkennbaren im Allgemeinen entsprechend sein werde; ein Glaube, der religiös genannt werden kann, und, philosophisch entstanden, auch einen seiner Entstehung gemäßen religiösen Inhalt haben muß. — Die Entstehungs-Weise der Idee aus der Induction könnte überhaupt auch eine gläubige Weise genannt werden, sofern die Induction nie vollständig, und in dem Gattungs-Bilde (Idee) bedeutende Voraussetzung und Annahme nach innerem Dafürhalten ist; aber diese Beziehung verliert sich durch fortgehende geistige Art- und Gattungs-Bewährung, welche wir auf dem bloßen Glaubens-Standpunkt, und hier für den philosophisch erzeugten religiösen Glauben, nicht erlangen können, weil uns auf jenem die erforderliche Entwickelung, und für diesen der zur Entwickelung nöthige anderweite Welt-Inhalt fehlt, um durch Denken desselben die erforderliche Wissens-Einheit zu erlangen. Weil jedoch auf keine andere Weise, als die angegebene, Wissen entsteht, und wir zu unserm Glauben eine solche Unterlage haben, welche in Betreff des anderweiten Welt-Inhalts zur erforderlichen Induction nicht unbedeutend sein dürfte, so darf auch unser Glaube ein Keim der Idee genannt und jedenfalls über jeden andern irdischen Glauben erhoben werden. Dieses Glauben ist ein durch das tiefste und umfassendste Wissen entwickeltes Fühlen, dessen Unterlage Begriffe sind, das selbst aber nicht sich zum Begriff

machen, somit hier nicht Wissen werden kann. Hiernach hat dies Glauben den Mangel der Form und des Inhalts, welchen das Wissen verleiht, und zugleich sein Inhaber einen Mangel des Seins, der sich sowohl vorwärts auf die Fortdauer, als auch rückwärts auf das ganze irdische Leben erstreckt. Dieser Mangel betrifft die Abhängigkeit von Gott, die aber der Freiheit des Menschen in wesentlicher Allgemeinheit nicht widerspricht, sondern ihr Raum giebt nach dem Maße ihrer Selbstständigkeit und Kraft, deren Allgemeinheit in Gott der Mensch nie erreicht.

Dieser Glaubens-Standpunkt ist ein Standpunkt der Bildung, und rückwärts jeder durch Denken, Wissen und Handeln hervorgegangene Gefühls-Standpunkt ist ein solcher. Somit ist das durch gehörige organische Entwickelung des Menschen Erreichbare nicht ein durch bloßes Wissen Geschaffenes und Schaffendes, sondern ein zugleich durch Fühlen, Sprechen, Wollen und Handeln Gebildetes und Bildendes; und daher die Entwickelungs- und Bildungslehre mehr eine Lebens- und Bildungs-Führungs-Lehre, als eine Wissens-Lehre, so daß jene wohl richtiger Bildungschaft statt Wissenschaft genannt werden könnte. Eine solche Bildung und die Fähigkeit der Führung zu ihr kann Kunst genannt werden, welche der Philosoph anstreben und so weit als möglich zu erreichen suchen muß. Zu solchem Zwecke dürfen aber Bestrebungen nicht verworfen werden, die in besonderer Hervorhebung dazu wirken, für sich allein aber nicht genügen. Wie das Leben ein Verwalten des Denkens oder Fühlens, und Sprechens oder Handelns oft gestattet, oft erheischt, so auch die Entwickelung nach organischem Gesichtspunkt nur in genauerer und bewußter Weise. Geht die Richtung vornehmlich auf die Gefühls-Entwickelung zu einem Bildungs-Standpunkt; so würde dies die organische Entwickelung mit allen ihren Mitteln im Allgemeinen betreffen oder umfassen, indem das Gefühl, wie es Abschluß des Begriffs und Gedankens, des Wortes, Willens und der Handlung ist, so auch jede Bildungsstufe abschließt. — Würde aber vornehmlich Begriffs-

Entwickelung und Schließung bezweckt, so würde die Richtung auf das Denken und dieses selbst, als abgezogenes, verwalten und das Gefühl dabei zurückgedrängt sein, um so mehr, als strenge Stufen-Folge Statt fände. — Wäre endlich die Sprache Richtung oder Gesichtspunkt der Entwickelung, so würde in der einheitlichen Beziehung, welche das Sprechen zum Fühlen und Denken hat, das Sprechen oder seine lebendige Entwickelungs- und Vermittelungs-Weise verwalten, und dabei von jenen beiden Verwandten das Eine oder das Andre nach besonderen Zwecken hervortreten. Eine in dieser letzten Richtung geschehene Führungs-Lehre könnte Dialektik, eine nach der vorigen Logik *), und eine nach der ersten Organik heißen. Sobald jedoch durch die organische geistige Bildung auch für diese Verhältnisse und Begriffe das erforderliche Bewußtsein entwickelt ist, können sie deutsch besser gefaßt und benannt werden.

*) Vgl. m. Logik S. 103 u. 104.

Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Physiognomik.

Von

Dekan Dr. Mehring.

> Nec modus est ullus investigandi veri, nisi inveneris; et quaerendi defatigatio turpis est, quum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum.
>
> Cic. de fin. bon. et mal.

Die Physiognomik hat bisher nicht gleichen Schritt gehalten mit den übrigen Theilen der Anthropologie; ihre Behandlung ist immer nur nach größern Intervallen wieder aufgenommen worden, so daß es nunmehr zum weit, um nicht zu sagen allgemein verbreiteten Vorurtheile der Zeit gehört, ihr die Möglichkeit der Erhebung zur wissenschaftlichen Form überhaupt abzusprechen. Diesem Vorurtheile entgegenzutreten sind die folgenden §§. bestimmt, die, nach den nöthigen allgemeinen Prämissen, eine specielle Behandlung vorläufig nur des menschlichen Antlitzes versuchen. Dem Verf. verbirgt sich aber bei diesem eigenthümlichen Stand der Sache nicht, wie in die Lösung der ganzen Aufgabe, nicht nur Mängel, sondern auch Irrthümer sich eingeschlichen haben können, wie sie also nicht nur auf wohlwollendes Mitforschen, sondern auch auf strenge Kritik zu rechnen habe; ja, er ist ganz bereit, diese letztere als einen Theil der Beweise des erstern anzusehen.

I. Einleitung.

§. 1. Die Physiognomik ist die Wissenschaft von der Einheit des menschlichen Wesens mit seiner sinnlichen Form, und

zwar kann diese Form sein entweder Zeichen oder Ausdruck oder Erscheinung. Ist sie das Erste, so wäre die Verknüpfung zwischen ihr und dem Wesen eine willkürlich bestimmbare; ist sie das Zweite, so wäre die Verknüpfung des Wesens mit der Form eine Verknüpfung mit etwas ihm Fremden, dessen Wesen es also nicht wäre, sondern das, als ein diesem Wesen Fremdes, selbst vielmehr ein andres Wesen haben müßte; ist sie das Dritte, so ist die Verknüpfung, mit Ausschluß jedes als irrationaler Rest zurückbleibenden Ansichs, die gediegene Einheit unterschiedener Momente.

Es ist die Aufgabe neuerer Spekulation, das kritisch gesetzte Ansich aufzuheben.

§. 2. Die Physiognomik ruht einzig und allein auf der metaphysischen Voraussetzung der Congruenz des Wesens und der Erscheinung, und näher und insbesondere auf der lebendigen Einheit des menschlichen Individuums. Die äußere Erscheinung des Menschen kann nicht etwas Zufälliges, der Ausnahme in seinen Begriff Widersprechendes sein. Es scheint bedenklich und ein Zeugniß für die Abstraction einer Denkweise, wenn sie so viel Raum dem Zufall in sich geben muß. Zufall ist überhaupt ein Begriff, in welchem ein Wissen kritisch gegen sich selbst wird.

Jede Ansicht einerseits, welche die Welt der Erscheinung durch eine unübersteigliche Kluft von der Welt des Wesens oder des reinen Gedankens trennt, findet darin einen Grund, die Möglichkeit unsrer Wissenschaft zu bestreiten. Ebenso andrerseits diejenige Ansicht, welche zwar der ontologischen Thesis von der Congruenz des Wesens und der Erscheinung nicht entbehrt, die aber dieselbe nicht bis zur Einsicht in die lebendige Einheit des menschlichen Individuums fortgebildet hat, sondern dies auch noch anders, als im Tode, in eine Zweiheit getheilt sein läßt, findet darin den gleichen Grund.

§. 3. Nur von dem Menschen gibt es im vollkommnen Sinne eine Physiognomik: denn nur das menschliche Individuum hat sein Wesen in sich, und setzt es aus sich. Das, was sich

in der Thierwelt findet, gibt nur die Rudimente zur Physiognomik. Das Thier ist nur Bestimmtheit und darum nur Besonderheit. Man unterscheidet die Thiere nach ihren Bestimmungen nur Artweise, als Individuen nur nach äußerlichen, abstracten Beziehungen, als Zahl, Art, Farbe, Größe. Und die edleren Thiere, wie es denn überall keinen Sprung gibt, nähern sich mehr dem individuellen Ausdruck, wie z. B. das Pferd. Das Thier hat also seine Wesenheit als Individuum nicht in sich, sondern in seiner Art oder Gattung; aber die Betrachtung derselben ist darum für die Uebung des physiognomischen Blicks sehr instructiv, eben weil die Auffassung der abstracten Besonderheiten, welche hier das Wesen bilden, einfacher und darum leichter ist. In den Thieren sind überdies lebendige Thätigkeiten, — Triebe und Leidenschaften —, von einander abgesondert, in einzelnen Gattungen ausgedrückt; z. B. der Raubvogel, der in seinen Fängen, seinem Schnabel unmittelbar sein Wesen, und zwar sein besonderes Wesen, ausgedrückt hat, so daß wir nicht erst fragen dürfen nach einem eignen Ansich dieser seiner Erscheinung, sondern er ist Raubvogel, weil er diese Fänge, diesen Schnabel ꝛc. hat, und er hat diese Fänge, diesen Schnabel, weil er Raubvogel ist. Die Naturgeschichte hat oft schon auf empirischem Wege, und ohne sich des Begriffs zu bemächtigen, nach diesen Besonderheiten, die das unmittelbare Wesen der einzelnen Gattungen ausdrücken, distinguirt, und Hegel (Logik Th. 2. S. 303.) schreibt das einem Instincte der Vernunft zu, wenn z. B. bei den Thieren die Freßwerkzeuge, Zähne und Klauen, als ein weit durchgreifender Eintheilungsgrund in den Systemen gebraucht werden. „Sie werden zunächst, sagt er, nur als Seiten genommen, an denen sich die Merkmale für den subjektiven Behuf des Erkennens leichter auszeichnen lassen; in der That aber liegt in jenen Organen nicht nur ein Unterscheiden, das einer äußern Reflexion zukommt, sondern sie sind der Lebenspunkt der animalischen Individualität, wo sie sich selbst von dem Andern der ihr äußerlichen Natur als sich auf sich beziehende und von der Continuität mit Andern ausscheidende

Einzelnheit setzt." — Der Mensch hingegen ist nicht Art, nicht Gattung, sondern er ist das wahre, dem Begriffe, nicht blos der äußerlichen Unterscheidung nach gesetzte Individuum, d. h. er ist das Leben der Idee, das sich aus seiner Allgemeinheit selbst in die Einzelnheit setzt. Nur bei ihm macht sich das Einzelne zum Ausdrucke eines Allgemeinen, nur bei ihm kommt die Selbstbestimmung mit sinnlich begränzter Aeußerlichkeit zusammen, während bei Anderm entweder das erste Moment fehlt oder das andere. Er bildet sich selbst, um bei diesem Beispiel stehen zu bleiben, seine Fänge und seinen Schnabel an, wenn er deren haben zu müssen meint.

Porta's Bemühungen, die schon der falsche Aristoteles vorbereitet hat, bleibt hiermit ihr hoher Werth gesichert. Winkelmann behauptet sogar eine unmittelbare Benutzung der Thier-Physiognomien bei der Bildung Griechischer Götter. (Werke, herausgegeben von Fernow, Bd. 4. S. 70.)

§. 4. Es ist dahin gekommen, daß die Physiognomik sich durch die Vorwürfe, die Vorurtheile, die Voraussetzungen hindurcharbeiten muß, die ihr das Dasein streitig machen. Alles bisherige Negiren dieser Wissenschaft fand seinen Grund theils in den (§. 2.) erwähnten Voraussetzungen, theils in der wissenschaftlichen Darstellung physiognomischer Versuche.

1) Das Zweite namentlich bei Lichtenberg und bei Hegel. Die heftigen Angriffe des Letztern jedoch in der Phänomenologie (Werke, Bd. 2. S. 231. ꝛc.), die sich schon etwas mildern in der Encyklopädie (3te Ausg. §. 411. S. 434.), verkehren sich da, wo der Denker ganz von der Beschaffenheit der vorhandenen Versuche abzusehen vermag und den Begriff als solchen würdigt, ganz in ihr Gegentheil in den Vorlesungen über Aesthetik (Werke, Bd. 10. Abth. 2. S. 372. ꝛc. und S. 386. ꝛc.). Die dort vorkommenden Aeußerungen sind zu merkwürdig, als daß man nicht durch eine einzelne Anführung zum Studium des Ganzen einladen sollte. Hegel sagt u. a.: „Was den nähern Zusammenhang des Geistes und Leibes in Betreff auf die besonderen Empfindungen,

Leidenschaften und Zustände des Geistes angeht, so ist derselbe auf feste Gedankenbestimmungen schwer zurückzuführen. Man hat zwar in der Pathognomik und Physiognomik diesen Zusammenhang wissenschaftlich darzustellen versucht, doch bis jetzt ohne den rechten Erfolg. In Rücksicht auf die Physiognomik will ich hier nur soviel erwähnen, daß, wenn das Sculpturwerk, welches die menschliche Gestalt zu seiner Grundlage hat, zeigen soll, wie die Leiblichkeit schon, ihrer leiblichen Form nach, nicht nur das göttlich und menschlich Substantielle des Geistes überhaupt, sondern auch den besondern Charakter bestimmter Individualität in dieser Göttlichkeit darstelle, so hätte man zu einer vollständigen Erörterung darzuthun, welche Theile, Züge und Gestalten des Körpers einer bestimmten Innerlichkeit vollkommen gemäß sind. Zu solchem Studium werden wir durch die Sculpturwerke der Alten veranlaßt, denen wir den Ausdruck des Göttlichen und die besondern Götter-Charaktere in der That zugestehen müssen, ohne daß sich behaupten läßt, das Zusammenstimmen des geistigen Ausdrucks mit der sinnlichen Form sei, statt etwas Anundfürsichseiendes, nur eine Sache der Zufälligkeit und Willkür. Jedes Organ muß in dieser Beziehung überhaupt nach zwei Gesichtspunkten betrachtet werden, nach der blos physischen, und nach der Seite des geistigen Ausdrucks. Freilich darf dabei nicht in der Weise Gall's verfahren werden, der den Geist zu einer bloßen Schädelstätte macht." — Daß aber den Waffen des Witzes Blößen dargeboten worden sind und werden, ist nicht zu verwundern bei einer jeden Sache, die noch in den ersten Stadien ihrer Entwicklung sich befindet, und die jedenfalls in der unmittelbaren Erfahrung einen Gegensatz hat; so daß es gar nicht an der Möglichkeit fehlen kann, selbst die Logik und noch mehr die ganze Phänomenologie des Geistes überhaupt als das Lächerlichste darzustellen, so wie freilich auch umgekehrt der Wissenschaft von ihrer Seite gegen ihren empirischen Gegensatz

dieselbe Möglichkeit zu Gute kommt. Hierbei dürfen wir jedoch nicht läugnen, daß die Instanzen der Erfahrung um so leichteres Spiel haben werden, so lange wir, wie gesagt, mit irgend einer Erkenntniß, wie dies bisher bei der physiognomischen und oft noch nicht einmal der Fall war, noch auf dem Standpunkte der beobachtenden Vernunft stehen. Allein dieser erscheint bei der physiognomischen Erkenntniß nicht als der einzig mögliche, sondern vielmehr nur als der, von welchem, wie in der Entwicklung unsres Bewußtseins bei allem Wissen, immerfort ausgegangen, der aber gerade durch die Wissenschaft aufgehoben werden soll. Daß dies geschehe, dazu liegen gerade in keiner Philosophie mehr, als in der gegenwärtigen, die Vorbedingungen. Das Verhältniß von Subjekt und Objekt, von Grund und Folge, von Wesen und Erscheinung, wie es namentlich durch die Hegel'sche Denkweise ermittelt wurde, muß, wie nichts Anderes, einer Physiognomik günstig und förderlich sein. (S. den §. 6.) Wenn Hegel noch (Phänom. S. 242.) sagt, das wahre Sein des Menschen sei vielmehr (statt des physiognomischen Ausdrucks) seine That, so läugnen wir keineswegs, daß in der That die Physiognomie des Menschen culminire, (s. §. 13.) aber doch nur, sofern die That nicht für sich betrachtet wird, wo sie dann nicht blos etwa einzelnes, vorübergehendes Moment ist, wo sie, wie Hegel selbst sagt (Rechts-Philos. §. 115. u. 118.) nur die Veränderung an einem vorliegenden äußerlichen Dasein ist, und also dieser v o r a u s g e s e t z t e äußere Gegenstand, an dem die That nur eine Bestimmung ist, am wenigsten allein für das ächte Sein des Menschen gelten kann, sondern auch als dieses Einzelne leicht die ganze Persönlichkeit entweder vergrößert oder verkleinert. Schon das gerichtliche Verfahren ist von dieser Ueberzeugung so geleitet, daß es sich bemüht, die einzelne That in der Einheit der Bestimmungen des ganzen Individuums zu begreifen, ja in den so genannten Urtheilen der bloßen moralischen Ueberzeugung, wie sie

insbesondre bei der Jury vorkommen, so weit geht, die That, die für sich nur vorausgesetzt wird, durch die übrigen Bestimmungen der Individualität, wie sie sich ergeben nach Abzug der einzelnen That, erst zu setzen. Die einzelne That wird also jedenfalls nur insofern Ausdruck der Individualität sein können, sofern ein hinter ihr, als einer einzelnen, liegendes Allgemeines hinzugenommen wird, sofern das Einzelne nicht losgerissen wird von den Besonderheiten, welche die gesammte Aeußerlichkeit des Menschen ausmachen.

2) Es steht also auf der einen Seite das ganze Gewicht der Bedenken, welche von den Besonnensten erhoben werden (man füge zu dem Bisherigen noch hinzu, was der würdige Schwarz in seiner Erziehungslehre 2te Ausg. Bd. 2. S. 88. ꝛc. sagt), das Abschreckende der ganzen Reihe mißlungener und oft scheinbar bei dem größten Aufgebot von Kraft am Meisten mißlungener Versuche und widersprechender Meinungen; auf der andern Seite aber auch nur dieser empirischen Betrachtung wird doch immer schwerer wiegen die unreflektirte Thätigkeit, die bei Keinem fehlt, ja selbst bei den höher organisirten Thieren nicht ausgeht (das Pferd, der Hund erkennen den Willen, namentlich der ihnen vertrauten Personen, sehr leicht und präcis aus dem Aeußern), und bei manchen sich zu einer wunderbaren Fertigkeit steigert, in dem Aeußern das Innere, in der Erscheinung die Wesentlichkeit eines Menschen zu erkennen. Der Mensch mag es anstellen, wie er will; seine Körperlichkeit ist nie die Hülle seines Wesens, sondern eine Laterne mit geschliffenen Gläsern, durch die es reflektirt wird.

§. 5. Es ist die Aufgabe der Physiognomik, jene unreflektirte Thätigkeit, jenes Talent, in der äußern Erscheinung des Menschen sein Wesen aufzufassen, das in der Regel nur auf der Stufe der Divination stehen bleibt, in's Wissen zu erheben.

Die gegenwärtigen §§. sollen ein Beitrag sein, das phy-

siognomische Erkennen von dem Standpunkt der beobachtenden Vernunft zu dem des vernünftigen Wissens zu erheben. Aber sie sind nichts mehr, als ein Beitrag, und es bedarf, um diesen Zweck vollständiger zu erreichen, hier, wenn irgendwo, des Zusammenwirkens. (§. 8.)

Uebrigens sind die physiognomischen Versuche alt: Zopyrus und Sokrates, der falsche Aristoteles und Andere.

§. 6. Die Philosophie, wie sie zum Hinderniß werden kann für die Physiognomik (§. 2.), muß nothwendig vorausgesetzt werden, um zur Grundlage für sie zu dienen. Da es eine vorherrschende Richtung des gegenwärtigen Geistes, als des sich selbst erfassenden d. h. des philosophischen, ist, die oben berührte Einheit des Wesens und der Erscheinung auf allen Gebieten darzustellen, oder, was ganz dasselbe, das Unendliche als Begriff zu realisiren, so steht auch der Physiognomik eine Wiedergeburt bevor.

Die Aufgabe der Spekulation ist überhaupt die Einheit; und nachdem die Geschichte der Philosophie sich lange genug in Versuchen ermüdet hat, diese Einheit durch Abstraktion zu setzen, ist sie in der Gegenwart bis dahin dialektisch gebracht worden, um in der Abstraktion nur die erste Stufe ihrer selbst zu sehen. Sie ringt um die Erfüllung der Kategorie. Dies können wir auch als die allgemeinste, nicht etwa nur Einem System eigne, Richtung der Spekulation in unsrer Zeit ansehen, und sie ist darum gewiß auf dem nächsten Wege, die Bedeutung der Physiognomik anzuerkennen, und die Mittel ihrer Verwirklichung, wenn nicht unmittelbar zu geben, doch in Bewegung zu setzen. Ist es das Wesen des Geistes, sich zu bestimmen, und ist die nächste Bestimmtheit des Geistes der Leib, so muß auch die Rückbeziehung des letztern auf den erstern in allen seinen Momenten dadurch angeregt und gefördert werden. Wenn Hegel, wie wir meinen, im Widerspruch mit seinem eigentlichen Princip, Veranlassung gegeben hat, daß seine Philosophie von einem bestimmten Theile der Seinigen in abstrakter Weise und im Gegensatz gegen alle Erscheinung ausgebildet wird; so hat sich

besonders unsre Zeitschrift die entgegengesetzte Aufgabe gestellt, sich wissenschaftlich zu vertiefen in die Erscheinung.

§. 7. Wir fragen nicht nach dem Zweck und Nutzen der Physiognomik und wollen ihn am allerwenigsten zum voraus vorzählen; denn dies thun, hieße wirklich an ihrer wissenschaftlichen Würde verzweifeln, sie als Etwas darstellen, das nur zufällig entstanden ist, und nur noch zufällig besteht. Wir weisen ihr statt dessen ihre Stelle in dem Gebiete der Wissenschaft überhaupt an. Sie macht den dritten Theil der Anthropologie aus, deren ersten die Lehre von dem leiblichen Leben, den andern die Lehre von dem Seelenleben einnimmt. Suchen wir das menschliche Wesen in Aristotelischer Weise nach dem Gange seiner Entwicklung wissenschaftlich zu gewinnen, und zwar in aufsteigender Ordnung als ernährende, empfindende, denkende Seele (vergl. de anima L. II. bes. c. 2. §. 6.), so müssen wir sodann zuerst die abstrakte Leiblichkeit betrachten, weiter aber als das selbst sich davon Unterscheidende, als das χωριστόν, die Geistigkeit; und endlich würde offenbar in der Unwahrheit verharrt werden, wenn nicht noch ein dritter Theil hinzukäme, der zeigte, wie diese zwei unterschiedenen nicht zwei, sondern Eins sind, der die wahre Entelechie darstellte, die Selbstbestimmung des Wesens zur Wirklichkeit. Dies ist aber der physiognomische Theil der Anthropologie, allerdings Physiognomik in einer etwas umfassendern Bedeutung (§. 1.), als man sie gewöhnlich faßt, doch jedenfalls so, daß sie das gewöhnlich darunter Verstandene miteinschließt. In welcher nächsten Beziehung die Physiognomik damit zur Ethik, zur Metaphysik des Schönen und zur bildenden Kunst stehe, ist ebenfalls hiermit gegeben. Die Verwandtschaft beider ist der Punkt, wo sie beide eine völlige Durchsichtigkeit des Geistigen durch das Natürliche anstreben. Die Ethik, sofern sie eine Verklärung der Natur durch den Geist will, hat die Physiognomik zu ihrer Voraussetzung; die bildende Kunst, sofern sie die Belebung des abstrakten Gedankens ist, wie uns ihn die Philosophie der Kunst präparirt, nimmt durch sie hindurch den Weg. — Es muß eine Physiognomik geben, denn

der Mensch lebt nicht in sich eingeschlossen, wie wir das in immer zunehmendem Grade von den unter ihm stehenden Wesens-Stufen sagen können, sondern er lebt mit und in der Menschheit, und die Menschheit in ihm (§. 3.), ja sogar in einem weit intensiveren Grade mit und in der Welt, als ein anderes Wesen. Für's Erste, weil er in seiner Individualität nicht blos wie ein Exemplar die Gattung darstellt, sondern mehr wie ein Focus, jedoch mit dem Unterschiede, daß er nicht blos Durchgangs-Punkt ist, einerseits auffsammelt in eine Einheit all das Vorhandene und vorhanden Gewesene von der Idee der Menschheit, andrerseits es ebenso wieder ausstrahlt in die Allheit der Individuen, so wird erfordert in beiderlei Beziehung, daß die menschliche Individualität aufs Vollständigste vorhanden sei für alle übrigen. Sei diese Allheit ein Makrokosmus oder Mikrokosmus im Leibnitz'schen Sinn, dies ändert in der Hauptsache hier nichts. Das Ich ist jedenfalls nur ein relativer Begriff, er ist nur zu vollziehen im Gegensatz zu dem Du. Das Ich kann nicht für sich allein da sein, oder es ist nur für sich da, sofern es für das Nicht-Ich, näher für das Du, wie dieses für jenes da ist; es muß außer sich sein, es muß in seiner Identität mit sich als identisch mit seinem Andern gesetzt werden, es äußert sich. Und diese Aeußerung, als Bestimmung des Ichs, ist seine Aeußerlichkeit, etwas dem Wesen des Ichs Aeußerliches, also von ihm zu Unterscheidendes, aber zugleich sein Aeußerliches und in beidem Betracht vermittelnd. Was die contractiven Kräfte, die Schwerkraft, die magnetische Kraft, in unreflektirter Weise für den Weltzusammenhang sind, das ist auf dem Gebiete des Selbstbewußtseins die Physiognomik. Es darf darum die Aeußerlichkeit im strengsten Sinne nichts Unwesentliches sein, denn eine nur unwesentliche Beziehung und Verknüpfung wäre keine. Man wird zwar sagen, diese wesentliche Beziehung sei in der Sprache, im Wort vollzogen. Allein wenn schon entschieden das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung hierher gehört, so gewährt es doch nichts weniger als einen vollständigen Ausdruck; es verhält sich die Sprache zu der ganzen

Aeußerlichkeit des Menschen, wie der Gedanke zu dem Gedachten; das Wort ist, wenn schon auf der einen Seite, als unmittelbarer Ausdruck des logischen Geistes, von größter Bestimmtheit, so doch auf der andern Seite in gleichem Grade unbestimmt, eben weil es nur einseitig den logischen Gehalt des Gedankens ausdrückt, und auch diesen eigentlich nicht ausdrückt, sondern, durch eine willkürlich und mittelst Uebereinkunft hergestellte Verknüpfung zwischen ihm und dem Gedanken, diesen letztern nur bezeichnet (§. 1.), so daß es von dem Wort aus, das Einer zu uns spricht, erst noch einer Reihe von Associationen bedarf, um zur vollen Innerlichkeit des dadurch Bezeichneten vorzudringen. Ueberdies ist ein Theil der Welt, auch der lebendigen, für den der Mensch gar nicht durch das Wort, sondern höchstens nur durch den Ton des Worts da ist. Deshalb sagt Hippel in seines Lebenslaufs drittem Theile (Bd. 2. S. 19.): „Rede und du bist, hab' ich schon sonst wo behauptet; allein selten trauen wir der Rede, wenn wir Temperament und Gemüthscharakter kennen lernen wollen. Man hält die Zunge für bestochen, für gedungen. Sie ist höchstens ein Hauszeuge. Eben darum der natürliche Hang zur Physiognomik. Man will in den Augen sehen, wie dem Menschen ums Herz ist. Freilich ist's schwer, von dem auswendigen Menschen auf den inwendigen zu schließen".

1) Mit allen im Begriffe der menschlichen Erscheinung liegenden Mitteln, sich als denkendes Wesen oder seinen Gedanken auszudrücken, die Fähigkeit sowohl, als die Thätigkeit der völligen Selbstbeherrschung ist Beredtsamkeit, und ihre selbstbewußte Verwirklichung setzt also die Physiognomik voraus, sowohl in subjektiver Hinsicht für das selbstbewußte Ergreifen der Mittel des Gedankenausdrucks, als in objektiver für das Auffassen dieses Ausdrucks. — Unter allen Künsten ist wohl die Beredtsamkeit die, von der wir am wenigsten sagen können, daß sie schon vollkommen ausgebildet sei, noch weniger, daß sie schon ihren Culminationspunkt erreicht habe. Kein Wunder, da bei keiner das

Kunstprodukt so bis zur Ununterschiedenheit identisch ist mit dem Producirenden. Je nach der Trennung beider von einander hat sich auch eine Stufenfolge der zeitlichen Entwicklung der Künste gebildet: Baukunst, Plastik, Mahlerei. Daß die Dichtkunst hier nicht in Betracht kommt, ist aus der oben angegebenen Eigenschaft des Wortes klar, nach der das Wort nicht Ausdruck, sondern nur Zeichen ist.

2) Die Physiognomik muß aufhören, Werkzeug der Neugierde zu werden. So lange sie dies ist, kann sie, wie die Astronomie als Astrologie, oder wie die Lehre von dem thierischen Magnetismus als Nekromantik, nicht in die volle wissenschaftliche Würde eintreten. Die Neugierde bringt der Wissenschaft immer nur sehr indirekten Nutzen und direkten Schaden. Mit ihr wird sich auch der Wahn von den Gefahren der Physiognomik, wie ihn z. B. noch Hippel a. a. O. hegt, verlieren.

§. 8. Hülfsmittel für die Physiognomik bieten dar die Anatomie des Menschen und die vergleichende Anatomie, die Physiologie (ja auch die Medicin in engster Bedeutung), die Psychologie, die Charakteristik (Theophrast, La Bruyère, Engel), und besonders Theorie der plastischen Kunst und der Malerei, (verbunden mit der Anschauung ihrer Meisterwerke); diese letztere, als die bewußtvoll gesetzte Identität des menschlichen Wesens und seiner Erscheinung. Die Verwirklichung dieser Wissenschaft erfordert also, wenn irgend eine, ein Zusammenwirken vieler. Die gegenwärtige Skizze soll an ein solches Zusammenwirken erinnern, sie kann sich nicht rühmen, das Resultat desselben zu sein.

1) Wie die schlechten Bildwerke den physiognomischen Blick verderben, so können die guten ihn schärfen. Sie gewähren noch den besondern Vortheil, daß sie die Bewegung des menschlichen Lebens auf einem gewissen Punkte fixiren und so die Zeit zur Betrachtung geben. Wenn z. B. in Blumenbachs Sammlung sich ein Schädel befindet, der ihm, wenn ich nicht irre, von Capitän Krusenstern zum Geschenk gemacht wurde, und der sehr nahe die Maaßver-

hältnisse des Apoll von Belvedere zeigt, so ist dies ein Beispiel, wie tief in dieser Hinsicht das künstlerische Studium gehen kann, oder wie künstlerisch die Natur ist.

2) Wie auch die Medicin in engster Bedeutung, die Heilkunde, in einer nahen Beziehung zur Physiognomik stehe, nimmt vielleicht vor Allem eine eigne Bemerkung in Anspruch. Das Wesen des Menschen steht in sehr vielen Fällen nur in mittelbarer Beziehung zu der Oberfläche seiner Aeußerlichkeit, mit der es die Physiognomik zunächst zu thun hat. Z. B. eine psychische Thätigkeit erscheint unmittelbar in einem Organe der Brust, der Lunge oder dem Herzen, in einem Organ des Unterleibs, der Leber oder den Nieren, und dies wird mittelbar auch mehr oder minder deutlich auf der Oberfläche sichtbar werden, namentlich in dem Antlitze, und zwar nicht blos, wie die schnellere Bewegung des Bluts, durch Erröthen oder Erblassen, nicht blos, wie das Lungenleiden den ganzen äußern Habitus verändert, sondern wie namentlich auch gewisse Linien, bestimmte Beziehungen der Gesichtstheile gebildet werden, z. B. durch Krankheiten der Leber; und man hat sogar schon behauptet, daß die Veränderungen des Unterleibs sich hauptsächlich in der Nase, die der Brust in den Augen zu Tage geben, welche Behauptung wir dahin gestellt sein lassen. Wir haben dem Vernehmen nach eine Physiognomik der Krankheiten von einem deutschen Arzte zu erwarten, welchem Unternehmen, unter dem sich Schreiber dieses nichts Anderes zu denken vermag, als das eben Gesagte, der beste Erfolg zu wünschen ist.

3) Es scheint für die physiognomische Uebung vortheilhafter, sich nicht auf eine Menge von Individuen einzulassen, die leicht den physiognomischen Blick verwirren und es zu keinem oder doch nur zu einem schwankenden, unwissenschaftlichen Urtheil kommen lassen, sondern sich auf einzelne scharf ausgearbeitete Physiognomieen, auf einzelne meisterhafte Ausführungen künstlerischer Anschauung, zumal für den Anfang, zu beschränken.

§. 9. In ihrer Darstellung muß die Physiognomik mehr, als irgend eine andere Wissenschaft, des Vielredens sich enthalten; „kurz und bestimmt“ muß ihr Wahlspruch sein. Sie kann auch nicht mit einem Male, sondern nur allmälig, wie ihr durch fortgesetzte Beobachtung der Stoff geboten wird, zu concreter Wissenschaftlichkeit fortschreiten. Sie wird ausgehen von den allgemeinsten, gröbsten Gegensätzen des menschlichen Wesens, und nachdem sie den Ausdruck für sie festgestellt hat, auch die immer subtileren Züge aus einander wirren.

1) Die ganze Aeußerlichkeit des Menschen macht eine Einheit, die Individualität, aus, und stellt darin die einzelnen Bestimmungen nicht als einzelne, sondern nur in einander übergehend, nur verschwimmend dar, so daß sie für die wissenschaftliche Auffassung als unbestimmt, als schwer zu fixiren scheinen. Sucht sich nun die sprachliche Darstellung von vorn herein durch weitläufige Descriptionen zu helfen, durch lange Beschreibungen, was in dieser oder jener Aeußerlichkeit liege, so gibt sie damit kein getreues Abbild der Erscheinung, sondern geräth in ein Chaos von Widersprüchen, weit größer, als das der unmittelbaren Anschauung ist. Die meisten bisherigen physiognomischen Darstellungen können dazu dienen, vor diesem Fehler zu warnen, seine weitläufigen Folgen darzulegen, und die Existenz dieses §. zu vertheidigen.

2) In den spätern §§. über das menschliche Antlitz glaubte der Verf. nur hier und da und mit Vorsicht von den allgemeinen Gegensätzen zu feinern Bestimmungen fortgehen zu dürfen.

§. 10. Wie es eine Geschichte der Physiognomik geben kann, so eine Geschichte der Physiognomie, und sie gehört sicherlich zu den interessantesten Theilen der Geschichte überhaupt. Jedes Volk, jeder Boden, jedes Zeitalter hat das menschliche Wesen wieder in einer besondern Weise seiner Verwirklichung, und hiermit auch dessen Ausdruck. So wie aber z. B. ein Volk eine gewisse Nationalphysiognomie naturgeschichtlich verwirklicht,

so stellt seine Kunst-Anschauung dieselbe Physiognomie als Kunstideal dar; und es fragt sich, welches Volk ein solches Ideal nicht nur für sich, sondern an und für sich, wenigstens für eine gewisse Hauptperiode der Entwicklung der menschlichen Gestalt am Vollkommensten dargestellt habe. — Der Ausdruck in der menschlichen Erscheinung läßt auf das Wesen zurückschließen, so wie das Wesen auf die Erscheinung. Die Idee, die noch wohl von dem Wesen des Menschen zu unterscheiden ist, ringt durch die verschiedenen Phasen des Wesens, und hiermit auch seines Ausdrucks, hindurch zur vollkommenen Selbstdarstellung, und diese ist die vollendete Schönheit, oder die wahre Schönheit ist der volle Ausdruck der Humanität. Auch hier ist die Bewegung, wie die des ganzen menschlichen Lebens, nichts weniger als eine cyklische, die die neuere Wissenschaft zum Nachtheile der Wahrheit zu ihrer Voraussetzung macht. Die Menschheit bewegt sich in einer höhern Curve, und wir unterscheiden zwei Hauptepochen dieser Entwicklung.

1) Der erste Mensch ist, auch physiognomisch genommen, nicht der vollkommenste. Er mag in dieser Hinsicht am nächsten dem gedacht werden, was wir jetzt griechische Schönheit nennen. Die Hebräer hatten den Adam im Begriff, die Griechen als Kunstanschauung. Der erste Mensch ist als ganz Vermögen zu denken, und also bei ihm eine solche Ausbildung der einzelnen Theile und eine solche Zusammenordnung aller Theile seiner Aeußerlichkeit, daß sie der Ausdruck werden konnten von Allem, wovon sein Wesen selbst die Möglichkeit ist. Es ist deshalb seine Aeußerlichkeit insbesondere als eine völlige Harmonie des Sinnlichen zu denken, ohne irgend eine Abwendung desselben zur Abnormität, die erst durch die Arbeit des Geistes, durch das Ich und seine freie Absicht, im Körper zu Stande kommen konnte, — die wahre, aber nur allgemeine Individualität. Dieses Ideal darzustellen liegt in dem Bereiche der menschlichen Kraft, und die Griechen scheinen es sich zur Aufgabe gemacht zu haben. Sie zogen die menschliche Aeußer-

lichkeit von aller besondern Bestimmung zurück, ließen ihr aber doch die Bestimmtheit, und darum hat auch ein dem griechischen Profil sich annäherndes Gesicht immer etwas Kaltes. „Will man, sagt Winkelmann (Bd. 4. S. 110.), die Staffel, die wir von den Göttern bis zu den Helden herabgestiegen sind, von diesen bis zu jenen wiederum hinaufsteigen, so geschieht dies mehr durch Abnehmen, als durch Zusetzen." Ihr Apollo ist die Fähigkeit zu Allem, ohne irgend Etwas wirklich zu sein. „Man sagt nun freilich, schreibt Hegel (Vorlesungen über Aesthetik, Bd. 2. S. 390. 391.), eine solche Gesichtsbildung sei eben den Griechen nur als die eigentlich schöne vorgekommen; Chinesen, Juden, Aegypter dagegen hielten ganz andere, ja entgegengesetzte Bildungen für eben so schön oder für schöner noch, so daß, Instanz gegen Instanz genommen, das griechische Profil darum noch nicht als der Typus der ächten Schönheit erwiesen sei. Dies ist jedoch nur ein oberflächliches Gerede. Das griechische Profil darf als keine nur äußerliche und zufällige Form angesehen werden, sondern kommt dem Ideal der Schönheit an und für sich zu." Diese Instanz gegen die griechische Schönheit hat am Trefflichsten schon Winkelmann abgewiesen, besonders in seinen Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst (Werke, Bd. 1. S. 9. rc.). Er enthüllt uns das Geheimniß, wodurch die Griechen die Gesetzgeber des Geschmacks auch in dieser Beziehung geworden sind; es ist glückliche Vereinigung der äußern Umstände für eine normale Entwicklung des Menschen, äußerste Sorgfalt in der Bildung desselben, und häufige Beobachtung einer so sich ihnen darbietenden Natur, wodurch in ihrem Geiste das Ideal jener harmonischen Aeußerlichkeit geweckt wurde, wodurch sie veranlaßt wurden „sich gewisse allgemeine Begriffe von Schönheiten, sowohl einzelner Theile, als ganzer Verhältnisse der Körper, zu bilden, die sich über die Natur selbst erheben sollten." (Winkelmann

a. a. O. S. 16.) „Nichts würde den Vorzug der Nachahmung der Alten (Griechen) vor der Nachahmung der Natur deutlicher zeigen können, als wenn man zwei junge Leute nähme von gleich schönem Talente, und den einen das Alterthum, den andern die bloße Natur studiren ließe. Dieser würde die Natur bilden, wie er sie findet; als ein Italiener würde er Figuren malen, vielleicht wie Caravaggio; als ein Niederländer, wenn er glücklich ist, vielleicht wie Jacob Jordans; als ein Franzose wie Stella; jener aber würde die Natur bilden, wie sie es verlangt, und Figuren malen, wie Raphael." (Ebendas. S. 24.) Die Griechen waren, wie Hegel so schön sagt (a. a. O. S. 377.) „ideale Künstler ihrer selbst", und dadurch fanden sie den Normal-Ausdruck für die menschliche Form. Aber doch ist dies erst nur eine abstrakte Individualität, die schöne Sinnlichkeit nur die Stufe der Potenz, der bloßen Möglichkeit, und noch nicht das völlige Durchdrungensein der Form und des Wesens; die Aeußerlichkeit mehr das, worein sich das Wesen hüllt, als worin es sich manifestirt, mehr das, wovon es sich entäußert, als worin es sich äußert. Die Griechen sind noch unübertroffen in der Plastik, aber nicht unübertreffbar, und sie werden übertroffen werden, sobald das Bewußtsein in physiognomischer Wissenschaft noch eine vollständigere Entwicklung errungen hat. Das „Maaß", wie die Seele ihrer ganzen Thätigkeit, war es auch hier. Ihres tiefsten Bewußtseins Ausdruck waren die Sprüche: *μέτρον ἄριστον*, *μηδὲν ἄγαν*, und nicht umsonst waren sie, die alle im Munde führen (*ὑμνοῦσι*), im National-Heiligthum zu Delphi geweiht und von der Sage auf die heilige Sieben ihrer ältesten Weisen zurückgeführt (S. Plat. Protag. p. 343. b.) *).

---

*) Die *σωφροσύνη* war ihnen *τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως* (Plat. Phaed. p. 68 c.). und zwar gibt Platon auch diese Definition nicht als die seinige, sondern als die der Mehrheit

Ja, wir wissen, wie eines der vollendetsten ethischen Systeme Griechenlands, das eben darin auch weit mehr nur der unmittelbare wissenschaftliche Ausdruck des griechischen Bewußtseins war, als Platon's Republik, von der man dies neuerdings hat behaupten wollen, dieses Princip ausbildete. Versetzen wir uns so in die Seele der griechischen Thätigkeit, dann begreifen wir auch leichter, wie in der Plastik die leibliche Jugend ihr Ziel war; und sollten wir einzelne Theile der menschlichen Gestalt andeuten, wo noch Etwas übrig gelassen scheint für die spätere Zeit, so dürften wir vielleicht an ihre Stirne (Winkelmann, Bd. 4. S. 183.) und ihre Unterlippe (Ebend. S. 206.) erinnern. — Der Mensch der Griechen ist der erste Adam, der noch eines zweiten harrt zu seiner Erlösung. Die Geschichte der Physiognomie, sofern sie sich in der selbstbewußten Schöpfung eines Kunst-Ideals darstellt, tritt mit der christlichen Zeit zu einer zweiten Epoche heran. Bekanntlich hat man von je über die Physiognomie Christi auch sogar auf theologischem Gebiete gestritten, sie bald als die allerhäßlichste, bald als die idealisirte im griechischen Sinne vorauszusetzen gesucht, das Eine aus einem historischen Irrthume, das Andere aus einem spekulativen. Das höchste Problem hat sich damit entschieden die bildende Kunst gesetzt; aber sie dürfte noch langehin haben bis zu seiner Lösung. Es bedarf dazu einer noch viel höhern sittlichen Entwicklung, einer tiefern, lebendigern Versöhnung des Schönen und Guten. Es würde die Darstellung der menschlichen Aeußerlichkeit sein, nicht mehr, wie sie sich an die Erscheinung entäußert, sondern sich in derselben vollständig äußert: die Erhebung abstrakter Bestimmtheit zu absoluter Selbstbestimmung, die Fortbildung der allgemeinen Individualität zur concretesten Persönlichkeit, die Bezwingung der Natürlichkeit des Nationellen, Klimatischen rc. zur freisten Singularität. Bekanntlich hat Lavater sich die größte Mühe um ein Christusbild gegeben (Göthe, Wahrheit und

Dichtung 2c. Th. 4. S. 143. vollst. Ausg. letzter Hand); und wieviel er auch dabei zu leiden haben mochte, so war dies doch sicherlich die prophetische Seite seines überwiegend, „wahrhaft magisch sich äußernden physiognomischen Genie's“ (ebend. S. 145.). Keine Erscheinung mußte so viele physiognomische Durchsichtigkeit haben, als die Jesu, die wahre Versöhnung der Erscheinung und des Wesens in der persönlichen Individualität; und in seiner Geschichte erhalten wir auch manche Fingerzeige von dieser Beschaffenheit seiner Erscheinung, z. B. Marc. 5, 1—7. Joh. 18, 4—8. Luc. 23, 40—42. Die zwei Haupt-Epochen in der Geschichte der Physiognomie werden bezeichnet durch das Ringen um einen Zeus oder Apoll, und durch das Ringen um ein Christusbild. Die erste Periode ist abgelaufen mit der Verwirklichung ihres Problems, in der zweiten stehen wir.

2) Unsere Gegenwart hat viele verwaschene Gesichter und gedrechselte Figuren.

II. Allgemeine Sätze für die Physiognomik.

§. 11. Wir nehmen also an (§. 2.), daß Alles, was Wesen des Menschen ist, erscheint, und daß es nur insofern Wesen ist, als es dies in seiner Abstraktion aufhebt, und sich zur Erscheinung entäußert. Alles, was nicht ausgedrückt werden könnte, wäre eben damit nicht Wesen. Aber es fragt sich hier vor Allem, ob, wenn Alles ausgedrückt werden kann, dann auch Alles an dem menschlichen Individuum Ausdruck sei, und dieses ist noch nicht durch jenes gegeben. Vielmehr müssen wir an demselben zweierlei unterscheiden: einmal das, was jedes Individuum mit allen übrigen, ja nicht blos mit allen menschlichen Individuen, sondern mit allen Dingen gemein hat, das, wodurch es einem Weltzusammenhange angehört, das Identische, und für's Andere das, was jedes Individuum, als solches, nur für sich ist und hat, wodurch es sich aus dem Gemeinsamen ausscheidet.

Es würde sich demnach fragen, ob, wenn wir auch sagen müssen, daß diese beiden Momente im Ganzen nicht neben einander in der menschlichen Individualität bestehen, sondern das zweite nur die eigenthümliche Modifikation des ersten ist, doch nicht wenigstens ein Theil an dem menschlichen Individuum sei, der einer solchen Modifikation widerstehe, und wodurch es nur dem Weltzusammenhange angehöre. Ohne auf das abseits Liegende der metaphysischen Probleme näher einzugehen, der Probleme von der Einheit und dem Unterschiede des Persönlichen und des Kosmischen, von dem Durchdrungensein der Weltlichkeit durch die Menschlichkeit, von dem Verhältniß der Natur und des Geistes in dem menschlichen Individuum, können wir hierauf doch soviel sagen, daß dasjenige an dem Menschen, was nicht Ausdruck seines Wesens wäre, auch nicht seine Erscheinung wäre; sich also, wie es nicht aus dem Begriffe des Menschen hervorginge, auch nicht in seine Vorstellung zusammenfassen ließe, also jedenfalls irgend Etwas an sich haben müßte, wodurch es von dem menschlichen Wesen geschieden würde, irgend eine Bestimmung, wodurch es als Erscheinung eines andern Wesens, als des menschlichen, sich setzte.

Hiermit wäre aber noch gar nicht gesagt, ob nicht die Art und Weise, wie dieses Kosmische an ihm ist, eine Modifikation des Ausdrucks seines individuellen Wesens bedingte, wovon wir später noch (§. 22.) zu reden haben werden.

§. 12. Aus diesen Sätzen folgt aber nicht nur, daß Alles ausgedrückt werden kann und Alles Ausdruck sein kann an der menschlichen Erscheinung, sondern daß auch Alles ausgedrückt werden **muß**, sofern nur Wesen ist, was auf irgend eine Weise erscheint. Und zwar die Hauptbeziehungen des menschlichen Wesens, die Receptivität, Activität und die Stimmung, sind ebensoviel Beziehungen zu der Außenwelt, und müssen darum für **diese** Außenwelt erscheinen. Die Receptivität ist Aufnahme der Außenwelt, Activität Einbildung in die Außenwelt, und selbst Stimmung, bei welcher ein Zweifel eintreten könnte, ist nur aus beiden resultirende momentane Beschaffenheit des

Individuums, als Subjekts, und also von ihnen nicht zu trennen. Jedem leuchtet auch ein, daß dieses Muß durchaus keine Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit mit sich führe, die darin besteht, sich selbst zu setzen.

Die einzige Frage, welche hier noch zum Vorschein kommen könnte, ist: ob denn auch Alles, was menschliches Wesen ist, an der Oberfläche der menschlichen Aeußerlichkeit zur Erscheinung werden müsse? Und hierauf werden wir zu antworten haben, daß allerdings Alles, was die Einheit des menschlichen Wesens mit dem Objekte darstellen, d. h. zur Erscheinung werden soll, was also wahrhaftes Wesen ist, bis zur Gränze des menschlichen Individuums, bis zu der Bestimmung, durch welche ein Individuum für andres wird, durch die allein die Verbindung mit dem Objekte vermittelt wird, irgendwie und zwar in einer, wenn auch scheinbar noch so geringfügigen, doch gerade der Weise dringen müsse, die für das Wesen wahrhaft bezeichnend ist, wodurch es wahrhaft Ausdruck wird. Hierbei unterscheiden wir freilich noch, wie dies auch später erörtert werden soll, den momentanen Ausdruck von dem durch öftere Wiederkehr stehend gewordenen Habitus. Zu erinnern ist hier auch an die Erfahrung, daß genaues Nachahmen der Züge eines Andern auch in seine Stimmung zu versetzen vermag, eine Erfahrung, die uns z. B. von Steffens an einer Stelle in der „Revolution" geschildert wird.

§. 13. Das Eigenthümliche, das Gegebene, was der Mensch als Wesen unter Wesen dieses kosmischen Zusammenhangs hat, oder was er, wie man sich gemeinhin auszudrücken pflegt, von Natur hat, ist die Selbstbestimmung; er ist Geist, also vielmehr das Aufgehobensein alles nur Gegebenen, alles blos Natürlichen. In dieser negativen Weise, als Verneinung des blos Gegebenen, wird seine Erscheinung also zunächst in ihren allgemeinen Umrissen und Verhältnissen zu betrachten sein, und zwar, wie es sich von selbst versteht, nicht als absolute Negation, weil damit überhaupt alle Erscheinung aufgehoben werden müßte, sondern nur als das Aufgehobensein der Natur, als Natur, d. i.

der abstrakten Bestimmtheit, — als die beständige Möglichkeit des Andersseins. Es wird also in den allgemeinen Umrissen, Verhältnissen und Theilen der menschlichen Erscheinung die größte Beweglichkeit, der größte Raum der Wandelbarkeit sein, nach der wir nicht sagen können, was er ist, wohl aber, daß er die Möglichkeit zu aller (entgegengesetzten) Bestimmung ist. Dies liegt vor Allem in der Möglichkeit seiner aufrechten Stellung, in möglichst größter Befreiung von dem Boden, so weit diese eben nur Möglichkeit, nicht selbst wieder positive Eigenschaft ist, in der Einrichtung seines Kopfes, insbesondre des Antlitzes und dessen Wandelbarkeit, in der Stellung des Kopfes mittelst des Halses auf dem Rumpfe, in der Hand, die z. B. keine Krallen hat, wie der Raubvogel, wohl aber sich krallenhaft bestimmen kann (§. 3.). Diese Negativität, die das abstrakte Wesen des Menschen als Geistes ist, muß sich nun so zur Positivität, die Möglichkeit zur Wirklichkeit in seiner Erscheinung, bestimmen daß, wie wir jeden Moment des Geistes im Allgemeinen Gedanken nennen, es für jeden Gedanken, für jeden zur Erscheinung kommenden Akt des Geistes, in der Einheit seiner Bestimmungen und in seiner Unterschiedenheit von allen übrigen, nur eine Physiognomie gebe. Dadurch wird dann die Erscheinung des Geistes zum wahren Ausdruck desselben, nicht blos ein Negiren der Bestimmtheit des Natürlichen, sondern ein Ergreifen desselben und Setzen zur Bestimmung. Jeder Moment, jeder erfüllte Zeitpunkt des Geistes, sofern er noch durch etwas Andres, als durch die Zeit, d. h. durch Etwas, was nicht blos in der Beziehung desselben zu dem Aeußern, sondern in seinen eignen Bestimmungen liegt, sich von dem andern unterscheidet, sofern er also wirklich ein andrer ist, muß sich auch zur Erscheinung, zu seinem physiognomischen Ausdruck anders bestimmen. Diese Verschiedenheit kann oft sehr fein und kaum bemerkbar sein; aber vorhanden ist sie, wenn wir uns nicht genöthigt sehen wollen, die ersten Sätze der Physiognomik wieder zurückzunehmen, und es wird durch sie dem Physiognomiker ein freies Ziel vorgehalten, bis zu welchem er nur allmälig (§. 9.) vordringt.

Die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der Gedanken gibt der Physiognomie ein concretes, ausgearbeitetes Ansehen. Es gibt Menschen, die nur sehr wenige, sich immer wiederholende Gedanken haben, und ihre Physiognomieen bekommen dadurch etwas Skizzirtes, Unausgeführtes. Hierher gehört z. B. das Kanzleigesicht.

§. 14. Vor Allem jedoch müssen wir uns hüten, in einem einzelnen Theile des menschlichen Aeußern oder in jedem Zeitpunkte den vollen Ausdruck seiner Wesentlichkeit zu suchen, sofern nur die Gesammtheit dieser Bestimmungen gleich sein kann dem Wesen des Menschen, und seinen Charakter ausmacht. Wohl aber nennen wir oft die Einheit des geistigen Ausdrucks in einem gewissen Momente der Entwicklung den Charakter.

Ueberhaupt müssen wir uns hüten vor gewissen allgemeinen Urtheilen in der Physiognomik, vor einer Induktion, durch welche sie sich mit Recht in übeln Ruf gebracht hat. Wir können z. B. nicht sagen: in diesem Menschen findet sich Geiz, in jenem Kindesliebe. Diese Urtheile sprechen zwar nichts Unbestimmtes, sondern vielmehr etwas sehr Bestimmtes aus, aber etwas concret Allgemeines, Unendliches, während uns der Physiognomiker nur einzelne Züge gibt. Wir werden also wohl sagen können: in dieser oder jener Physiognomie finden sich einzelne Bestimmungen vor, die unter andern auch bei dem Geiz vorkommen; aber daß dieser oder jener Mensch geizig sei, werden wir erst sagen können, wenn der Gedanke des Geizes in der Allheit seiner Bestimmungen in die Erscheinung eintritt, d. h. in dem Momente, in welchem der Mensch wirklich geizig ist. Hier ist an das zu erinnern, was wir schon oben (§. 4.) gelegentlich über die Handlung gesagt haben, und was weiter unten noch mehr über das Mimische vorkommen muß. Hier schon läßt sich erkennen, wie Gall seinen sonst unstreitig großen Verdiensten durch Mangel an dialektischer Zucht der Urtheile geschadet hat. Wo wir nur einzelne Momente, Abstraktes aus der menschlichen Physiognomie, hervorheben, da müssen wir uns hüten, etwas Anderes, als abstrakt allgemeine Urtheile aus ihnen zu bilden.

§. 15. Ebenso hat man, wenn in irgend einer Wissenschaft, hier sich vor einer Construktion zu hüten, bei welcher ganz allgemeine Kategorieen zu Eintheilungs-Gründen herangebracht werden, und durch welche eine Zersplitterung herbeigeführt wird, die gerade die Auffassung des Wesens in der Erscheinung hindert. Hierher gehört die Eintheilung in Physiognomik und Pathognomik, als ob es in dem Menschen eine Physis ohne Pathos gäbe, und als ob nicht sein Pathos seine Physis wäre, oder in die Lehre von dem ruhenden und dem veränderlichen Ausdrucke.

§. 16. Wir werden wohl die wissenschaftliche Darstellung am Meisten im Einklang mit ihrem Gegenstand erhalten, wenn wir zuvörderst einige allgemeine Eigenschaften der menschlichen Erscheinung, die hauptsächlich den Stoff betreffen, unter den physiognomischen Gesichtspunkt stellen, dann aber zur Entwicklung der physiognomischen Formen selbst fortgehen.

III. Die allgemeinen Eigenschaften des physiognomischen Stoffes.

Dieser Abschnitt der Physiognomik ruht rein auf der physiologischen Basis, weist auf den physiologischen Theil der Anthropologie zurück, und benutzt diesen für die physiognomische Diagnose.

§. 17. Die abstrakteste Aeußerlichkeit der menschlichen Erscheinung, wo noch nicht einmal Form, Umriß sich findet, ist die Farbe, das Pigment. Dieses wird uns jedoch durch den Causal-Nexus, in welchem diese Oberfläche mit den hinter ihr liegenden Theilen steht, darauf führen, auch diese nach dem Grade ihrer Cohäsion zu betrachten: Weichheit und Härte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Haben wir aber einmal so die Oberfläche selbst zu verlassen uns gedrungen gesehen, so müssen wir die Unterschiede, die sich uns hier ergeben, erschöpfen durch die physiognomische Betrachtung der verschiedenen Systeme der Leiblichkeit, das Nervensystem 2c.

Alle diese Punkte, Resultate weitläufiger physiologischer Untersuchungen, können hier nur angedeutet werden.

§. 18. In Hinsicht der Farbe haben wir nur zu unterscheiden für den physiognomischen Zweck das schwache und das starke Pigment; und wir können, wie gesagt, die Farbe nicht für sich beurtheilen, wir müssen die Beschaffenheit der Stoffe, welche die verschiedene Brechung der Lichtstrahlen bedingen, berücksichtigen. Dieses, das stärkere Pigment, wenn wir annehmen, daß es hauptsächlich von größerer Intensität der Stoffe, namentlich des Bluts und insbesondere der Eisentheile desselben, erzeugt wird, wird im Allgemeinen auf eine größere Hitze hindeuten, die wir jedoch nicht mit Energie verwechseln dürfen, welche Bestimmung schon zu concret sein würde, und durch das Zusammenwirken mehrerer anderer Ursachen erst zu Stande kommt. Soviel scheint richtig, daß die Individuen von schwächerm Pigment dadurch dem Gleichmaaße sämmtlicher Thätigkeiten, der Cardinaltugend der temperantia, näher gebracht sind. — Was aber insbesondere das blasse und das rothe Gesicht anbelangt, so gibt es sehr wenig sichern physiognomischen Ausdruck, da es auf zu verschiedenen Gründen beruhen kann. Es kann von der Menge des Bluts überhaupt herrühren, oder von der durch die Structur der innern Blutgefäße, oder durch die krankhafte Affektion, insbesondre der Nerven, bedingten Richtung des Bluts, die bei rascherer Bewegung entweder vorzüglich nach Innen, oder nach Außen geht (das eine Gesicht wird bei zunehmender Erhitzung blaß, das andre roth; jedoch scheint nur das letztere normal), oder endlich von der vollkommnern oder unvollkommnern Ausbildung der feinen äußern Blutgefäße. Sehr verschieden wird die physiognomische Bedeutung sein, je nachdem der eine oder andre dieser Gründe eintritt. Blutfülle überhaupt indicirt Reizbarkeit, und dunkles Blut vorzüglich die melancholischen oder cholerischen Temperamente. Jedoch ist Blutfülle nicht zu verwechseln mit einer krankhaften Congestion der im Ganzen keineswegs zu großen Menge des Blus gegen einzelne Theile, z. B. den Kopf. Was aber den zweiten Punkt

anbelangt, so werden diejenigen Individuen, bei welchen das Blut, im Zustande rascherer Bewegung, mehr in die äußern Theile dringt, leichter das Gleichmaaß der Thätigkeit, die temperantia, zu erhalten im Stande sein, als diejenigen, welche blaß werden, und leichter all den psychischen Zuständen ausgesetzt sind, welche mit Anhäufung des Bluts im Herzen verknüpft sind. Der dritte Grund der erhöhten Gesichtsröthe, die vollkommnere Ausbildung der äußern feinen Blutgefäße, ist am unverfänglichsten, hängt mit einer weichern, feinern Struktur überhaupt zusammen, und weist also dorthin zurück.

Woher kommt es, daß das rothe Haar, nach der gemeinen Meinung, auf Falschheit deutet? Die Meinung ist zu allgemein verbreitet, und zu wenig durch die an sich mit jeder andern an Arglosigkeit wetteifernde Farbe begründet, als daß man es nicht der Mühe werth finden sollte, nach einem physiologischen Grunde zu suchen.

§. 19. Schon das Pigment führt von der Oberfläche in die Tiefe zurück und zunächst in die Beschaffenheit der Haut, die, wo sie mehr Lichtstrahlen zurückwirft, dichter sein muß, und somit zu der Cohäsion der Theile überhaupt. Hier kommt zunächst der Grad der Weichheit und Härte in Betracht, und es leuchtet für sich ein, daß diese leiblichen Eigenschaften mit den entsprechenden geistigen parallellaufen; Härte, straffe Elasticität, oder auch bloße Zähheit deuten nicht nur auf größere Fähigkeit für Anstrengungen, sondern bezeugen ebenso gut das wirkliche Stattfinden derselben. Das Weibliche ist in der Regel das Weichere, das Männliche das härtere Aeußere, und das umgekehrte Verhältniß zeugt von mehr oder weniger Annäherung an eine monströse Verirrung der Natur. Es ist aber klar, wie auch diese Betrachtung sich nur vollendet in der Berücksichtigung des Verhältnisses der verschiedenen Systeme der Leiblichkeit, namentlich des Muskel- und Knochen-Systems, zu dem Gefäß-Systeme. — Was die Eigenschaft der Feuchtigkeit und Trockenheit betrifft, so werden die Naturen von der letztern Eigenschaft mehr die fieberhaften, die ersten die fieberlosen sein, und die

Feuchtigkeit wird mehr einen Zusammenhang mit der umgebenden Atmosphäre bedingen, und ihren Einflüssen aussetzen, — die wetterlaunischen Naturen. Ueberdies, wenn wir mehr, als blos wahrscheinlich, den thierischen Leib als eine galvanische Säule betrachten müssen, so befördert die Feuchtigkeit das Ausströmen des elektrischen Fluidums, erzeugt eine Elektricitätsleere, während die trockenen Naturen isolirte sind, die sich nur in einzelnen Schlägen entladen.

§. 20. Die wichtigste Theilung der leiblichen Systeme ist durch die Natur gemacht; das Mineral ist das abstrakte Knochen-System, die Pflanze das abstrakte Gefäß-System. Sie nimmt das Knochen-System in sich auf, identificirt sich mit demselben; aber das Muskel- und Nervensystem sind der Animalität allein vorbehalten. So findet sich also der Knochen in dem lebendigen Wesen nicht als abstraktes Mineral, sondern so, wie er schon in der Pflanze zur Identität mit dem Gefäß-System gebildet ist; das Gefäß-System findet sich nicht als abstrakte Pflanze im lebendigen Wesen, sondern nur so, wie es den andern Pol des Nervensystems bildet.

1) Das Knochensystem wird natürlich hier nicht in seiner besondern Formation betrachtet, was nicht mehr zu dem physiologischen Theil der Physiognomik gehört, sondern nur in seinem Maaße. Herrscht das Knochensystem übermäßig vor, so gibt dies die großen Körper, die alle Produktions-Kraft für sich in Anspruch nehmen, und deshalb sehr häufig zum Nachtheil aller geistigen Eigenschaften ausgebildet werden. Solche Naturen sind nicht selten, wie die Krebse in den Monaten mit einem R, Knochengerüste mit unbedeutender Innerlichkeit. Umgekehrt ist es gewöhnlich, daß z. B. die früh sich entwickelnden Kinder in der Ausbildung des Knochensystems zurückbleiben. Misbildete sogar, was wir jedoch hier nur gelegentlich bemerken, Bucklichte, zeigen in der Regel ein erhöhtes intellektuelles Vermögen, jedoch diese letztern nicht selten mit einer Einseitigkeit, oft tiefern Fehlerhaftigkeit des Gemüths, welches man, so weit

es auf physiologischen Gründen beruht, nicht anstehen dürfte, der gedrückten Lage, in welche, durch die Krümmung des Rückgrats, manche Organe der Brust, insbesondere das Herz oder die Lungen gesetzt werden, zuzuschreiben. Als einen Anhang zum Knochen-Systeme und Uebergange zu einem höhern können wir das Haar betrachten, als ein Gebilde, das das mineralische Element des Thierkörpers mit dem vegetativen vermittelt und mittelst dessen, weil seine Produktion nicht auf ein so genau bezeichnetes Maaß beschränkt ist, wie bei den übrigen Gebilden, die in einem luxuriösen Grade vorhandene produktive Kraft sich einen Ausweg sucht. Die Masse des Haars wird darum im Allgemeinen mit Recht als ein Zeichen großer Produktivität angenommen. Ein sparsam bewachsenes Feld ist Zeichen eines kargen Bodens. Hierbei tritt jedoch die Beschränkung ein, daß, da die ganze Oberfläche des menschlichen Körpers behaart ist, und diese Behaartheit nur partiell sehr zurückgetreten ist, weil dem menschlichen Leib Gelegenheit gegeben ist, dem luxuriösen Maaß vorhandener Kraft andre Auswege zu verschaffen, so wird a) ein allzugroßes Umsichgreifen des Haares auch einen Mangel dieser höhern Funktionen anzudeuten im Stande sein. b) Mangel des Haarwuchses wird entweder von organischer Schwäche bedingt sein können, oder von einer das Maaß überschreitenden Verwendung der vorhandenen Kraft für höhere Funktionen. c) Es kann auch ein Theil des menschlichen Körpers verhältnißmäßig stärker behaart sein, als der andre, und dies wird auf eine verhältnißmäßig vorherrschende Stärke dieser Theile deuten, so daß auch im Ganzen schwächliche Individuen einen oder den andern einzelnen Theil des Körpers verhältnißmäßig stärker behaart haben können. Die animalische Stärke aber selbst wieder hat vorzüglich ihren Sitz im Muskel, und die Stärke des Muskels wächst durch eine verhältnißmäßig kräftige, seiner Struktur angemessene, stetige Bewegung,

so wie sie durch den Mangel dieser Bewegung abnimmt. Es ist also zum voraus anzunehmen, daß dem Theile, in welchem ein kräftiger Haarwuchs stattfindet, diese Uebung nicht fehlt. Die Farbe des Haars ist abhängig von dem Pigment überhaupt, und gibt also nur die physiognomischen Hindeutungen, die wir aus jenem entnehmen, auf eine bestimmtere Weise. Die Windung des Haars scheint von einer eigenthümlichen Beschaffenheit, weniger der Haarzwiebeln, als der Hautporen abzuhängen. Wo namentlich diese letztern sehr enge sind, da wird das Haar gelockt werden, d. h. es werden sich nicht alle in gleicher Länge des Haars befindlichen Theile gleichzeitig hervorzudrängen vermögen und dadurch eine Krümmung entstehen. So würde also die Glätte oder das Gelocktsein des Haars auf dem Verhältniß der Haut zu der Dicke des Haars beruhen, und die Produktions-Kraft des Individuums theils im Allgemeinen bezeichnen, theils respektive die Produktions-Kraft im Verhältnisse zur Beschaffenheit der Haut. Auch die schmächtige Pflanze ist ein Zeichen mangelnder Produktions-Kraft des Bodens.

2) Das Vorherrschen des Muskelsystems wird im Ganzen eine sehr günstige physiognomische Diagnose darbieten für alle praktischen Eigenschaften, nicht nur als Zeichen der körperlichen Gesundheit, sondern auch der Tüchtigkeit, um das Knochengebäude mit seiner vis inertiae in die dem Lebensproceß entsprechende Bewegung zu bringen. Insbesondere wird die vollkommne Ausbildung des Muskel-Systems den sogenannten physischen Muth indiciren; denn nicht nur, daß durch die Muskel-Kraft ein Vertrauen des Individuums auf sich selbst, auf die jedem äußern Anlauf gewachsene Stärke erweckt wird, sondern auch, sofern bei dem Vorherrschen des Muskels das Nervensystem mehr zurücktritt, und jedenfalls die Reizbarkeit desselben sehr vermindert wird, vermindert sich zugleich diejenige Thätigkeit der Einbildungskraft, welche Schrecken und Furcht erzeugt.

zu subtiler, insbesondere wissenschaftlicher Thätigkeit sind dergleichen Individuen selten geneigt und geeignet, und versteigen sich nur nothgedrungen über den Standpunkt des Empirismus.

3) Das Nerven- und das Gefäß-System (letzteres in der weitesten Ausdehnung genommen) stehen wenigstens in physiognomischer Hinsicht gewöhnlich in einem polaren (so wie das Muskel- und Nerven-System in einem connexen) Verhältniß, das Zunehmen des einen wird begleitet von der Abnahme des andern. Ein Vorherrschen des Nerven-Systems bedingt ein größeres intellektuelles Vermögen, Neigung und Fähigkeit zu den Thätigkeiten, die darunter befaßt werden; das Vorherrschen des Gefäß-Systems, insbesondere der Drüsen, aber das Gegentheil. Es scheint dieses System überhaupt nur mittelbar der Animalität zu dienen, und zu der Humanität direkt durchaus nur eine negative Stellung einzunehmen. Das phlegmatische Temperament ist eben das Vorherrschen des Gefäß-Systems. Je größer diese Uebermacht ist, desto mehr Passivität im Individuum, und mit dem Zunehmen dieser Herrschaft nehmen die Individuen an theoretischer, wie praktischer Untüchtigkeit zu.

In unsrer Zeit hat sich, namentlich in dem den Kern des Volks bildenden Mittelstande die Herrschaft der Systeme fast nur noch zu einem einfachen Entweder-Oder zwischen Nerven- und Gefäß- (namentlich Drüsen-) System gestaltet. Die Griechen scheinen auch hier, mittelst ihrer herrlichen Pädagogik, auf ein gleiches Maaß der Systeme hingewirkt zu haben, und es ist darum auch in dieser Beziehung kein Wunder, daß sie so vollkommnere Menschen bildeten.

IV. Die Entwicklung der physiognomischen Formen.

§. 21. Der Mensch ist nicht Art, nicht Gattung, er ist vielmehr das Leben der Idee (§. 3.). Hiernach ist in seiner

Einzelnheit, in ihm, als Einzelnem, seine Allheit und in seiner Allheit seine Einzelnheit, und hiernach das Verhältniß des menschlichen Individuums zu der Menschheit und der Menschheit zum Individuum geregelt. Jedes menschliche Individuum nimmt alle vorhergehenden in sich auf, und setzt sie auf seine eigenthümliche Weise fort, sofern eben das menschliche, geistige Individuum die vermittelte Einheit des Allgemeinen und Einzelnen ist. Ganz anders als bei der Thierheit, bei welcher die Arten und Gattungen in einem völlig gleichgültigen Verhältnisse zu ihren Individuen stehen, und alle Individuen nur unendliche Wiederholungen einer abstrakten Allgemeinheit sind, die in jedem Individuum von Neuem beginnt, sich in jedem nur als Gattung verwirklicht, aber auch in jedem, weil die Einzelnheit ebenso abstrakt ist, wieder aufhebt. Der Urmensch, der erste Adam, ist der einheitliche, harmonische Ausdruck des menschlichen Vermögens, — der abstrakte Typus der Humanität. Aber sofern er Individuum ist, ist er nicht blos dies, sondern es ist in ihm zugleich schon der Anfang gemacht, diese abstrakte Allgemeinheit in der Einzelnheit, sie concret darzustellen. Er ist Selbstbestimmung, seine Natur Gegebensein. — Er erfaßt seine Möglichkeit und erhebt sie zur Wirklichkeit. Es beginnt darum in ihm ein Ringen gegen das bloße Gegebensein des Natürlichen, wodurch nun der Anfang zur Abweichung von der Harmonie seiner Verhältnisse gemacht wird. Es beginnt eine Entwicklungsreihe, in welcher das nachfolgende Individuum durch die natürliche Erzeugung das in sich aufgehoben behält, was das vorhergehende Concretes in sich gesetzt hat, und so bekommen wir das Moment der Besonderheit in diesem Leben der Idee, das uns früher (§. 3.), wo wir von dem Menschen, als von dem Setzen des Allgemeinen in das Einzelne sprachen, noch fehlte. Es kommen nun Race-Verschiedenheiten, nicht schlechthin in der Natur gegeben, sondern durch die concrete Entwicklung des menschlichen Charakters zur Natur erhoben. Diese Verschiedenheiten und allmälig sich ergebenden Veränderungen würden in eine Geschichte der Physiognomie gehören (§. 10.).

So erhalten wir in der Physiognomie des Individuums fürs Erste etwas Gesetztes, etwas Erbliches, das zwar in der menschlichen Idee nur durch Selbstbestimmung, aber in dem Einzelnen nun als überlieferte Bestimmtheit gesetzt ist. Hierzu kommt aber fürs Andre das, als welches gerade dieses Individuum sich selbst bestimmt, seine Fähigkeiten und Bestimmtheiten, in sich durch Selbstbestimmung belebt und zusammenfaßt; und zwar kommt namentlich hinzu dieses oder jenes Moment seiner Erscheinung, das durch öftere Wiederholung der Selbstbestimmung, durch ein continuum derselben, selbst wieder zur Bestimmtheit, zum physiognomischen Zuge wird. Soll aber die Physiognomie als bestimmte abgeschlossen werden, so muß in diesem noch das Dritte, das gegenwärtige Moment der physiognomischen Bewegung, hervortreten. Diese verschiedenen Formationen des menschlichen Individuums in physiognomischer Betrachtung hätten wir nun vorerst näher festzustellen, sodann die einzelnen Bestimmungen seiner Einheit zu expliciren, und endlich aus dieser Vielheit der Bestimmungen die Einheit sich wieder hervorbilden zu lassen.

§. 22. Das erste Moment, die erste Formation, um diesen Ausdruck von der Geognosie herüberzunehmen, wäre die erbliche Bestimmtheit. Wir haben schon gesehen, daß das Individuum, neben den allgemeinen Kategorieen, aus welchen das menschliche Wesen, der Charakter der Humanität besteht, schon eine gewisse besondere Bestimmtheit oder bestimmte Besonderheit mit sich bringt, jene unbestimmte Möglichkeit seines Begriffs auf eine besondere Weise modificirt, wie wir denn in dem menschlichen Individuum, eben sofern es die lebendige Idee, die Freiheit, ist, allein den Unterschied der Möglichkeit und Wirklichkeit machen können, der, wo er sonst noch vorkommt, uneigentlich, metaphorisch übergetragen ist. Diese Individualität ist durch ihre Voraussetzungen, welche nicht nur die Idee im Allgemeinen, sondern die Explication der Idee bis zu dieser Individualität ist, d. i. das Individuum hat seine erbliche Formation, die Anlage, welche, das Resultat des Kampfs mit

der Natürlichkeit, häufig die Wundenmale seiner Niederlagen sind. Man könnte meinen, rein und vollendet sei dieses erste Moment in dem neugebornen Kinde dargestellt; aber weder das Eine, noch das Andere ist wirklich der Fall. Keine Reflexionsbestimmung, wie wir sie logisch absondern können, existirt für sich, sondern immer nur mit ihrem dialektischen Gegensatze behaftet. Wir können nicht sagen, daß das neugeborne Kind rein die erbliche Anlage darstelle, und daß wir also nichts als dieses abzuschatten hätten, um dem Individuum das ganze Vermögen seiner Persönlichkeit zu diviniren. Denn, wenn wir auch zugeben wollten, daß das neue Individuum nichts Anderes sei, als das Resultat der Geschlechts-Thätigkeit von Vater und Mutter, wogegen sich aber Kant mit großem Nachdruck aus der Befürchtung setzt, es möchte „nur ein und dasselbe Porträt, wie durch den Abdruck eines Kupferstichs herauskommen, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen aufgefrischt wird, die Fortpflanzung zum Stocken gebracht werden" (Anthrop. S. 312.), oder vielmehr, es würde nie zu einer Racen-Bildung gekommen, also der Begriff Mensch nicht in seiner Mannigfaltigkeit dargestellt worden sein, welche Befürchtung wir jedoch nicht theilen können, gerade um der Unendlichkeit der Selbstbestimmung willen; — so ist doch eben durch die vereinte Thätigkeit beider ein Drittes gesetzt, und dieses Dritte muß von dem Augenblicke an, wo es als solches gesetzt ist, wenn schon überwältigt von den auf dasselbe einwirkenden Bestimmungen, doch ein minimum dessen haben, wodurch es eben als ein Drittes von seinen Bedingungen sich unterscheidet, eine Annahme, die bei jeder organischen Erzeugung nothwendig ist, wodurch sie sich ganz allein über jedes blos mechanische Produkt erhebt, und wodurch also das menschliche Individuum, als solches, einer schon über die Erblichkeit hinausliegenden Stufe angehört. Aber die erbliche Anlage ist auch nicht vollendet in dem neugebornen Kinde, sofern es allermeist noch hingegeben ist der Einwirkung der äußern Mächte, und die Spuren dieser Einwirkung als etwas Gegebenes vorfindet,

wenn es in die Stufe des Selbstbewußtseins eintritt. Es ist im Allgemeinen kein Theil des menschlichen Aeußern, namentlich kein System des Organismus, wie wir sie im vorigen §. kennen gelernt haben, der Erblichkeit ganz entzogen, keiner aber auch ihr ganz hingegeben. Am wenigsten dürfen wir dies Letztere bei dem Knochensysteme, bei dem es allenfalls den meisten Anschein haben dürfte, denken. Auch bei dem Knochen findet Ernährung statt, also Veränderung, die ihm von den weichen Theilen zugeführt wird, durch welche damit, wie wir später im Einzelnen auszuführen Veranlassung haben werden, seine Formation weit mehr bedingt erscheint, als er umgekehrt auf die weichen Theile bestimmend rückwirkt. Der Antheil der Erblichkeit, worunter wir Alles zusammenfassen, was das Individuum als Bestimmtheit seiner Natur vorfindet, — suchen wir die nächste Ursache davon nun in Klima, mechanischen Einwirkungen ꝛc., oder in der Handlung der Eltern und Voreltern, — ist bei verschiedenen Individuen sehr verschieden. Einige sind erblich nur skizzirt in allgemeinen Umrissen, bei andern ist für die vollendete Ausführung nur wenig übrig gelassen, durch die Selbstbestimmung können sie fast nur die überschriebenen Codices ihrer Erblichkeit werden. Je mehr erbliche Bestimmtheit in physiognomischer Hinsicht vorhanden ist, um so bedenklicher, um so mehr einseitige Disposition. Für die Pädagogik bieten diejenigen Kinder die wenigste Schwierigkeit dar, welche die wenigste physiognomische Bestimmtheit zeigen.

§. 23. Ist das, was der Mensch sein soll, sein Wesen — die Selbstbestimmung, so wird, sofern wir seine erbliche Bestimmtheit selbst nur als diese Möglichkeit ansehen müssen, wie schon gesagt, das Fürsichsein des Individuums darin bestehen, sich zur concreten Wirklichkeit fortzubestimmen, die Besonderheit zu einer Einzelnheit zu erheben, oder auch, wo diese letztere mit jener in Conflikt käme, sie zu negiren, sofern es eben in dem Begriffe der Selbstbestimmung liegt, daß die Einzelnheit mächtiger sei, als die Besonderung, die absolute Macht über diese. In beiden Fällen aber erwehrt sich das Individuum seiner

erblichen Be;timmtheit. Dadurch nun, daß dieses Einbilden in die erbliche Bestimmtheit nicht blos ein momentanes, sondern durch die Identität der Einbildungen selbst zu einer Besonderung in der Physiognomie, zu einer Bestimmtheit wird, so erscheint in der Verbindung jener ersten Formation mit dieser zweiten das, was wir zusammen den physiognomischen Habitus eines Individuums nennen. Beide Stufen jedoch lassen sich sehr häufig noch genau unterscheiden, namentlich, wenn das Erwehren der erblichen, abstrakten Bestimmtheit via negationis geschieht.

Bekannt ist das Urtheil, das Zopyrus über Sokrates gefällt haben soll. Wir wollen am liebsten die einzelnen Bestimmungen dieses Urtheils, wie sie von Cicero de fato 5., wohl nicht genau, angeführt werden, dahingestellt sein lassen, und lieber nur an das allgemeine Urtheil (Tusc. 4, 37.) uns halten: Multa in conventu vitia collegit in Socratem Zopyrus. Wir .önnen uns dieses auf's Beste erklären, — wenn wir namentlich die Erwiederung des Socrates hinzunehmen: quum illa sibi insita, sed ratione a se eiecta diceret, — dadurch, daß Zopyrus auf die erbliche Bestimmtheit, die bei Sokrates sehr hervorstechend gewesen zu sein scheint, allein sein Augenmerk richtete, und über ihr das Erwehren, das ratione eiecta, übersah. Ce qu'il avoit de massif et de fortement prononcé, effrayoit ou offusquoit les yeux des Grecs, accoutumés aux formes élégantes, au point qu'ils ne voyoient plus l'esprit de sa physionomie, so sagt Lavater (Bd. 1. p. 176. nach der französ. Bearbeitung seiner Fragmente, die mir allein zu Gebot steht). Irren wir nicht, so war es die Idee des Künstlers in dem Kopfe des Sokrates, den wir nach Rubens am angeführten Orte bei Lavater finden, das Siegende der zweiten Stufe über die erste darzustellen.

§. 24. Zu dem Allem fehlt aber noch Etwas; wir haben es auf den beiden vorhergehenden Stufen nur mit Besonderheiten zu thun; der Mensch aber ist Individuum, und zu der vollendeten concreten Einheit muß also noch die dritte Formation hinzukommen: die der gegenwärtigen Bewegung, Mimik.

Sie hat die beiden ersten zu ihrer Voraussetzung, und würde ohne sie, als abstrakte Einzelnheit, völlig werthlos sein, wie z. B. ein einzelner guter Gedanke, den Einer ausspricht, uns durchaus nicht beweisen kann, daß er ein Denker sei, oder eine einzelne sittliche Handlung nicht den tugendhaften Menschen beurkundet. Aber für den physiognomischen Ausdruck fehlt es jedenfalls ebensosehr noch, wenn wir alle diese Bestimmtheiten nur neben einander, nicht in ihrer in einander über- und eingehenden Bewegung, nicht als wahrhafte Bestimmungen der Einheit des gegenwärtigen Ausdrucks anschauen würden. Daß diese Stufe sich von den vorhergehenden unterscheiden läßt, haben wir hiermit gesehen; aber sie unterscheidet sich selbst auch ganz auf dieselbe Weise von der zweiten, wie diese von der ersten, in dem Falle, wenn sie jene nicht blos fortbildet, sondern auch negirt. Dies ist also insbesondere der Fall bei der Verstellung, und es ist nichts äußerlicher, als der von ihr hergenommene Einwurf gegen die Möglichkeit der physiognomischen Diagnose. Das negative Verhältniß der dritten gegen die zweite Stufe stellt die Verstellung als solche dar, und hebt sie hiermit für den Beobachter zugleich auf.

§. 25. Durch den Uebergang einer Stufe in die andere hätten wir also das Individuum bis zur vollen Concretion sich erheben sehen. Das Individuum hat alle seine Bestimmungen in die Einheit versammelt. Einheit ist aber überall nur Sache des Denkens, die sinnliche Anschauung gibt nur das Gegentheil, die Mannigfaltigkeit. Soll sinnlich die Einheit dargestellt werden, so substituirt die Natur die Einzelnheit, und zwar in der Weise, daß sie eine Bestimmung über alle andern hinaufhebt, und auf sie die übrigen durch die Bewegung des Ueber- und Eingehens bezieht. So erhält also jede äußere Einheit einen **Einheitspunkt**, zu dem sich die übrigen Momente verhalten, wie die Accidenzien zur Substanz, und zwar wird ein solcher Einheitspunkt für jedes Gebilde der dritten Stufe, für jeden gegenwärtig momentanen Ausdruck, wie für den bleibenden Habitus, Statt finden. Dieser wird von jenem zu unterscheiden,

aber zugleich mit ihm Eins sein, und beide sich zu einander verhalten, wie der Moment zur Continuität derselben. Der Einheitspunkt meiner Physiognomie wird z. B. in dem Momente der Neugierde ein etwas andrer sein, als in dem der ruhigen Ueberlegung. Solcher Einheitspunkt, der gerade bei der physiognomischen Beobachtung von höchster Wichtigkeit ist, darf auch nicht willkürlich angenommen werden, sonst wäre er wiederum nur abstrakte Einheit, Kategorie unsrer subjektiven Vorstellung, nicht aber realisirte, geäußerte Wesens-Einheit. Es kommt daher vor Allem darauf an, bei jeder Physiognomie diesen Einheitspunkt aufzufinden, und es wird dies nicht allzuschwer sein, insbesondere bei den Physiognomien, die am Meisten Ausdruck haben. Es wird jedesmal der sein, der nicht nur für sich am Meisten Ausdruck, Bewegung hat (§. 25.), sondern auf den wir bei aufmerksamer Betrachtung jedes andern Theils immer wieder hingeleitet werden.

Was ist es anders, als die mehr oder weniger entwickelte Ueberzeugung von dem Vorhandensein eines solchen Einheitspunkts, welche Winkelmann (Bd. 4. S. 96.) sagen läßt: so wie Antinous blos aus dem Untertheile seines Gesichts, und Marcus Aurelius aus den Augen und Haaren eines zerstümmelten Cameo in dem Museo Strozzi zu Rom erkannt werde, so würde es Apollo sein, durch dessen Stirne, oder Jupiter durch die Haare seiner Stirne oder durch seinen Bart, wenn sich Köpfe desselben fänden, von denen weiter nichts vorhanden wäre.

§. 26. Der natürliche Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung, d. h. derjenige Theil, durch welchen besonders sein negatives Verhalten gegen die Natürlichkeit ausgedrückt wird, ist der Kopf, und insofern, aber auch nur insofern, sind diejenigen nicht allzuweit vom Ziele vorbeigegangen, die in den Kopf den Sitz der Seele verlegten. Freilich aber erscheint es dann gleich wieder sehr bedenklich, wenn man an dem Kopfe selbst abermals in abstracto nach diesem Sitze suchte, und nun nach langem Suchem bei der — Zirbel-Drüse stehen blieb. — Als weitere Hauptpunkte, die partielle Einheitspunkte an der menschlichen

Erscheinung ausmachen, sich aber selbst als Accidenzien zur Einheit des Kopfes verhalten, sind vor Allem zu nennen die Hand, der Nacken, das Knie.

§. 27. Bei jedem dieser verschiedenen Einheitspunkte der menschlichen Aeußerlichkeit müssen wir die Momente in ihrer besondern Beschaffenheit aufzählen, die sich um ihn versammeln, und sodann wiederum die Beziehung dieser besondern Einheitspunkte auf ihre Einheit, nämlich den Kopf.

§. 28. An jedem Einheitspunkte unterscheiden wir wieder verschiedene Bestimmungen, durch welche die Hauptbeziehungen des menschlichen Wesens ausgedrückt werden, nämlich die Activität, die Receptivität und die Stimmung, oder die Beziehung aller Bewegungen auf die lebendige Einheit (§. 12.), so jedoch, daß wiederum immer eine die übrigen anführt, die andern nur begleiten, und alle zusammen nur das menschliche Wesen in einem bestimmten Zeitpunkte seiner Entwicklung ausdrücken.

§. 29. Zuerst also der Kopf selbst, als einzelner Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung. An diesem haben wir aber wieder eine Mannigfaltigkeit, und er wird also wieder seinen Einheitspunkt haben, und dieser ist das Antlitz.

§. 30. Kein Theil in der ganzen menschlichen Erscheinung ist so beweglich und bewegt, also so der Ausdruck des Lebens, so der Ausdruck des menschlichen Individuums, als das Antlitz; und auf keinem Theil der menschlichen Erscheinung werden wir darum mehr und eher verweilen müssen, wenn wir den Ausdruck seines Wesens in der Erscheinung suchen, als bei dem Antlitz, wo jedes Atom Wort, Sprache, Ausdruck ist. Allein das Antlitz ist wieder ein mannigfaltiges, so daß wir hier wieder einen Einheitspunkt suchen müssen. Nun aber sind wir bis dahin gekommen, daß dieser Einheitspunkt selbst keine Natur-Bestimmung mehr ist, wie wir z. B. sagen könnten: es gehört zur Natur des Menschen, also zu seiner δύναμις, daß der Kopf der Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung ist, ja sogar noch, daß das Antlitz der Einheitspunkt des Kopfes ist; es gehört zu dem der leiblichen Form, wie Hegel sagt (a. a. O.

S. 373.), worin sich das göttlich und menschlich Substantielle des Geistes überhaupt darstellt. Bei den Kretinen etwa, wo es nahe daran ist, daß das Knie der Einheitspunkt werde, können wir sagen, daß es ebenso nahe daran sei, daß die menschliche Natur selbst ausgehe. Hier nun, wodurch sich uns gerade das Antlitz als der Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung schlechthin ankündet, hat die Natur so aufgehört, daß es bis zu einer Wahl gekommen ist unter den verschiedenen Theilen des Antlitzes. Der Einheitspunkt kann so verschieden sein, als diese Theile selbst verschieden sind. Es kann jeder einzelne Theil sich zur Würde und Funktion des Einheitspunktes erheben, also namentlich Nase, Mund, Augen, Kinn, Stirne, Wangen.

1) Das griechische Profil hat keinen Einheitspunkt, seine Einheit scheint die Proportion zu sein, das regelmäßige Verhältniß der einzelnen Gesichts-Theile zu einander, gerade also das Gegentheil der Hervorhebung eines Theils über die übrigen. Wir weisen hierüber auf das schon §. 10. Gesagte zurück.

2) Diejenigen haben Unrecht, die irgend einen Gesichts-Theil, z. B. die Nase, als den hauptsächlichsten Punkt in dem menschlichen Antlitz erklären wollen. Es gibt hier keine absolute Bevorzugung, und eben dadurch unterscheidet sich neben Anderm, was schon früher erwähnt ist und noch später erwähnt werden soll, das menschliche Antlitz von dem thierischen, daß es die Einheitspunkte, die das Thierische auf verschiedene Gattungen und Arten vertheilt hat (es versteht sich jedoch von selbst, daß an dem thierischen Kopfe manche Einheitspunkte, die das Substantielle des Geistes ausdrücken, gar nicht vorkommen werden), in sich allein einschließt. Hier wird die vergleichende Physiognomik förderlich für das Geschäft der menschlichen Physiognomik (§. 3.). Die thierischen Individuen einer Art sind sich mit verhältnißmäßig sehr geringen Verschiedenheiten ähnlich, wie ein Ei dem andern; sie werden hauptsächlich nur durch Farbe, Größe &c. unterschieden, und ihre Ver-

schiedenheit, die nie bis zur Verschiedenheit des Einheitspunktes sich hebt, ist um so größer, je edler die Thierart wird, d. h. je mehr sie sich der Menschlichkeit nähert, z. B. bei dem Pferde. Alles dies aber ist Folge davon, daß das Thier nur Gattung und Art, nicht aber wahre Individualität, Persönlichkeit ist. (§. 21.)

§. 31. Wir müssen jeden dieser Einheitspunkte des Antlitzes zunächst für sich betrachten, und zwar ebensowohl „nach der blos physischen, als nach der Seite des geistigen Ausdrucks" (Hegel a. a. O.), oder, wie wir dies vielleicht vollständiger sagen: a) jeden Theil in seiner unmittelbar leiblichen Funktion; b) in der der Leiblichkeit hingegebenen seelischen, sinnlichen Bedeutung; c) in dem von dem Wesen des Denkens, der Intelligenz beherrschten Ausdrucke. Wir müssen sehen, wie er dies, Einheitspunkt, sein kann, und auf welche Weise er es ist, dann aber auch die übrigen Theile auf jeden dieser Einheitspunkte beziehen, welche Beziehung die Linien des Antlitzes sind.

Die Betrachtung der einzelnen Gesichts-Theile für sich hat noch etwas physiognomisch sehr Unvollkommnes, und der Physiognom, der den Menschen nach der Aufzählung dieser einzelnen Theile beurtheilen wollte: dieses Individuum hat diese Nase, und darum diese Eigenschaft, dieses Auge, und darum diese Eigenschaft, — würde den Geist zum Fachwerk machen, was er auch in seiner Entäußerung zur Leiblichkeit nicht ist, und würde nicht besser handeln, als der, welcher sich für einen guten Zeichner hält, weil er z. B. Nasen oder Augen rc. richtig zu zeichnen versteht. Wenn wir z. B. bei einem Individuum einen Theil des Antlitzes besonders hervortreten sehen, der die Intelligenz ausdrückt, so würden wir sehr übel thun, daraus auf einen besonders verständigen Menschen zu schließen. Diese Einzelnheit kann durch viele andre Einzelnheiten wieder aufgehoben werden, sowie z. B. der, welcher die Gabe des sogenannten Mutterwitzes hat, darum noch lange kein verständiger Mann ist.

§. 32. Wir theilen zunächst, zum Behufe der physiognomischen Untersuchung, das menschliche Antlitz mit Hegel (a. a. O.

S. 389.) in zwei Hälften (diese Eintheilung wird sich uns später in mehrere Glieder erweitern): in die obere und in die untere. Den Uebergang von jener zu dieser bildet die Nase, die wir darum billig zuerst betrachten, indem wir vorläufig noch ganz dahingestellt sein lassen, wie die beiden Hälften des Antlitzes, die dadurch verbunden werden, sich von einander unterscheiden, und ob sie namentlich einen regelrechten logischen Gegensatz bilden. Würden wir dies Letztere zum voraus annehmen, so wäre es besser gethan, mit der Betrachtung dieser Gegensätze anzufangen, und zu ihrer Vermittlung fortzuschreiten. An der Nase ist wieder zu unterscheiden die Spitze, die Wurzel, die Flügel, und die Verbindung dieser drei Momente gibt die Nasenlinien.

An der Nase ist sehr wenig erbliche Bestimmtheit (§. 22.), am Meisten in der Wurzel, am Wenigsten in der Spitze. Schon das unterwirft sie rascherer Beweglichkeit, daß ihre meisten Theile zu den weichen gehören.

§. 33. Die Nasen-Wurzel ist entweder in das Stirnbein eingekerbt, oder an dasselbe angesetzt. Ist sie ganz gerade angesetzt, oder wohl gar so, daß die über ihr angrenzenden Gesichts-Theile, also namentlich die Stirne, dagegen eher zurücktreten, so ist dies ein Zeichen dafür, daß die in der Stirne erscheinenden Bestimmungen des menschlichen Wesens gegen die in der Nase sich ausdrückenden zurücktreten. Ist sie sehr tief eingekerbt, so ist dies gewöhnlich verbunden mit einer kleinen Nase, und es treten dann diejenigen Bestimmungen des menschlichen Wesens, welche in der Nase ihren Ausdruck finden, zurück.

§. 34. Die extremen Formen der Nasen-Spitze sind das Stumpfe und das Spitzige. Die Nase kann sich dem Einen oder dem Andern mehr annähern. Die Nasenspitze ist am Meisten an der ganzen Nase der Veränderung unterworfen, oft sehr schnell, nur je nach dem Wechsel der körperlichen Zustände, z. B. bei Ohnmachten. Aber auch in ganzen Perioden menschlicher Entwicklung. Die meisten Kinder sind stumpfnäsig, und die Spitze bildet sich erst mit der Entwicklung der Jahre zu physio-

gnomischer Bestimmtheit. Wir werden darum nicht Unrecht haben, wenn wir das Stumpfnäsige als den Charakter einer Unbestimmtheit bezeichnen. Welcher, wird sich erst ergeben, wenn wir die Bestimmung, welche die Nase überhaupt in dem menschlichen Gesichte, und somit in der menschlichen Erscheinung einnimmt, ausgemittelt haben. Indessen ist die Stumpfnase sehr wohl zu unterscheiden von der Klumpnase, und diese ist selbst wieder eine Bestimmtheit, sei es auch eine negative. Die stumpfe Nase bildet sich zur abgemagerten, spitzen, oder zur kräftigen, in verschiedenen Abstufungen.

Noch gibt es gespaltene Nasen, und ihre Bestimmung möchte besonders schwer sein. Sie stehen in der Regel in einem eignen Verhältnisse zum Munde; aber wo dies nicht ist, müssen wir uns hüten, etwas durch sie allein erkennen zu wollen, gerade je mehr sie um ihrer Besonderheit willen dazu veranlassen könnten. Man vergl. Knipperdolling in Lavater's Physiogn. Th. 1. zu S. 189. Schwächlichkeit drücken dergleichen Nasen jedenfalls nicht aus.

§. 35. Die Nasenflügel haben ihre Extreme im weiten und nach oben gerichteten Abstehen von der Scheidewand und im festen Anliegen an derselben. Die Nasenlöcher dienen zum Einathmen und Ausstoßen der Luft. Das Abstehen und Weitgeöffnetsein der Nasenflügel kann einen doppelten Grund haben, entweder in dem Bedürfnisse, viel Luft einzuathmen, und in diesem Falle ist das gewaltsame Aufreißen im Widerstreben gegen die sonst natürliche Construction der Nase nicht zu verkennen (Engbrüstigkeit), oder in dem Bedürfniß viel Luft auszustoßen, (große Lungen, rascher Blutlauf.) Wer eine Nase letzter Art sehen will, vergl. die des Jul. Cäsar bei Lavater Bd. 1. zu S. 265., oder erinnere sich an die des Vaticanischen Apolls. (S. Winkelmann, Werke Bd. 4. S. 143.)

Bekanntlich spielen die Nüstern des Pferds eine große Rolle bei dem, was man das Temperament desselben nennt, und jeder, der nur auch in sehr geringem Grade Pferdekenner ist, wird das Aufsperren der Nüstern, das den zweiten positiven Grund

hat, von dem wohl zu unterscheiden wissen, das den ersten negativen hat. — Das völlige Andrücken der Nasenflügel an die Mittelwand scheint etwas Bedenkliches zu haben.

§. 36. Die angeführten Nasen-Theile werden verbunden durch die Nasen-Linien, insbesondere durch die obere, und durch die Seiten-Linien. Nach der obern Linie theilen sich die Nasen in auswärtsgebogene (Römische), eingebogene und geradlinige (Griechische). Nach der zweiten können sie getheilt werden in dünne oder breite. Stumpf-Nasen sind nie auch gebogene. Der ersten Nase schreibt man mehr Charakter, der zweiten mehr Ebenmaaß zu. Die erste zieht sich mehr auf diejenigen Theile des Gesichts hin, mit denen sie in Verbindung steht, insbesondre auf den Mund. Sie zeugt überhaupt von stärkerer Arbeit des Muskels. Wenn bei der eingebogenen Nase das Einbiegen mit einem Aufbiegen der Spitze verbunden ist, so daß zuweilen die Nase in ihre eigne Wurzel zu versinken droht, so ist dies ein Zeichen, daß überhaupt diejenige physiognomische Bestimmtheit nur sehr untergeordnet zu finden ist, die in der Nase ihren Sitz hat. — Die Seiten-Linien scheinen am wenigsten zur physiognomischen Bestimmtheit beizutragen.

§. 37. Die physische Function der Nase ist das Riechen, also die receptive Thätigkeit des Sinns, die durch sie ebensowohl im Dienste des Thierischen als des Geistigen ausgedrückt wird. An der Nase, sofern wir sie als Einheits-Punkt betrachten, drängt sich also, als diejenige Bestimmung, welche die übrigen anführt (§. 28.), die mehr in der Spitze liegende hervor. Diese ist aber die der Receptivität, wie sie durch die körperliche Bestimmung der Nase ausgedrückt wird, und die Nasenflügel, die mehr die Activität ausdrücken, sind nur begleitend. Die Stimmung, das Gemüth, findet an der Nase nur sehr wenigen Ausdruck, nur sehr unbestimmt in der Wurzel und in denjenigen feinen, in späterer Zeit sich ausbildenden Falten, die von dem Augenwinkel nach der Nasenspitze sich hinziehen, aber mehr einer eigenthümlichen Zusammenziehung der Wangen, als der Nase selbst angehören. — Wir können also sagen, daß ein

Antlitz, in welchem die Nase als Einheits-Punkt hervortritt, viele Receptivität ausspreche, verknüpft mit mehr oder weniger Activität, aber mit zurücktretender Empfindung. Ist eine Nase, die als Einheits-Punkt hervortritt, stumpf, was aber selten der Fall sein wird, so ist dies die bedenklichste Stellung für die Potenz des menschlichen Wesens überhaupt. Sind die Nasenflügel sehr thätig und kräftig, so ziehen sie die Spitze der Nase abwärts im Verhältnisse zu den oberhalb liegenden Theilen, und bilden so die gebogene Nase, die deshalb in der Regel ein Zeichen vorhandener Activität ist, so wie das Gegentheil die mehr über die gerade Linie hinaufstrebende Spitze. An der Nasenwurzel bilden sich oft horizontale Falten, die allerdings eine Stimmung ausdrücken, aber mehr der Stirnhaut angehören, und also dann ihre Erwähnung finden, wenn wir von Vereinigung sämmtlicher Theile des Gesichts sprechen. Jedenfalls tritt dieser Zug nur dann erst hervor, wenn die Stimmung eine sehr starke geworden ist. — Die perpendiculären, von der Nasenwurzel aufsteigenden Linien, gehören noch mehr nur der Stirne an.

Der Elephant ist unter den Thieren dasjenige, welches die größte Nase hat, die zugleich Hand wird. Wir müßten deshalb bei der Hand ihrer noch einmal gedenken. — Wer sollte sich hier aber nicht auch des Schweines erinnern? Nur ist es dieser Erinnerung darum nicht ganz würdig, weil diese Nase doch nichts weniger als fein ausgebildet genannt werden kann, ferner weil hier Nase und Maul allzunahe zusammen kommen, und dabei der verhältnißmäßig kleine Kopf, und sein mit dem Rückgrate in einer geraden Linie Laufen zu berücksichtigen ist.

§. 38. Derjenige Theil des Gesichts, auf welchen die Nase hinweist, ist der **Mund**. Er theilt sich in die Ober- und Unterlippe, an welchen man noch die eigentlichen Lefzen, den mit der Schleimhaut bedeckten, von dem mit der Oberhaut versehenen Theil unterscheiden kann, und in die Mundwinkel. Erbliche Bestimmtheit ist hier mehr, als wir von diesen weichen und bei ihrer Weichheit höchst beweglichen Theilen erwarten sollten,

die Größe, das Hervorstehen des Mundes, das von dem darunter liegenden Kiefer mit den Zähnen abhängt, die Breite der Lippen. Der willkürlichen Bildsamkeit sind alle diese Theile unterworfen durch die Haltung, die beide Lippen gegen einander annehmen, und das Verziehen der Mundwinkel. Beide Rücksichten zusammen geben dem Munde eine sehr hohe physiognomische Bedeutung.

§. 39. Die Extreme der **Lippen** sind die breit umgeschlagenen und die nur, wie eine doppelte horizontale rothe Linie, durch das Gesicht gezogenen, die nicht ganz den Kiefer bedeckenden und die noch einen bedeutend hervorstehenden Ueberschuß bildenden, die einen langen Zwischenraum von der Nase bis zur Mundöffnung einnehmenden und die fast unmittelbar unter der Nase, mit schnödem Abweisen aller Vermittlung, den Mund setzenden. — Jedoch muß die Ober- und Unterlippe noch wohl unterschieden werden, deren erster mehr das receptive Moment, der andern mehr das active, wie in der leiblichen Function, so in dem wesentlichen Ausdrucke, zukommen möchte.

Da die Muskeln des Mundes die größte Beweglichkeit haben, so wird er namentlich auf der dritten Stufe der physiognomischen Formationen, auf der mimischen, seine volle Bedeutung erhalten, und in diesen Muskeln diejenige Bestimmung nicht nur, die dem Munde besonders zukommt, sondern auch die, welcher der Muskel im Allgemeinen dient, ihren Ausdruck finden. Halb offner Mund, z. B. volle, schlaffe Ober- und Unterlippen, zeugen von Schlaffheit des Muskels, Vorherrschen eines andern, als dieses Systems (§. 20.), und einer Passivität des menschlichen Wesens überhaupt. In den Lippen, zumal in der Oberlippe, ist eine Feinheit der Nüancirung des physiognomischen Ausdrucks, wie wohl in keinem andern Theile des Antlitzes mehr.

§. 40. Die **Mundwinkel**, das Resultat der Vereinigung beider Lippen, und damit mehr dem Ausdrucke der Stimmung angehörig, zeigen eine Verschiedenheit vom tiefen Eingeschnittensein bis zum Verlieren derselben ins Unbemerkbare. Dabei sind sie entweder mehr geradlinig oder geschweift, lang oder

kurz, und variiren namentlich auch dadurch, daß sie mit den Lippen eine gerade Linie bilden, oder tiefer oder höher als diese stehen, so daß also die Lippen von ihnen aus sich oft in einen sehr bedeutenden Bogen bilden.

Der weibliche Mund bildet fast immer mit den Mundwinkeln eine gerade Linie. Es scheint bedenklich, und auf eine Monstrosität hinzudeuten, wenn es sich anders findet.

§. 41. Der Mund dient einer doppelten Verrichtung, und zwar auf ähnliche Weise, wie die Geschlechtswerkzeuge, einer sehr hohen, dem Lächeln, und einer sehr niedrigen, dem Essen. Hierzu kommt eigentlich noch eine dritte, das Sprechen, die man noch für höher halten könnte. Allein fürs Erste gehört die Bildung der Sprache nur zum Theil dem äußern Munde an, und zum Andern ist bei dem Sprechen an sich der Mund lediglich nur in mechanischer Verrichtung thätig, und es kommt also physiognomisch nur in so weit in Betracht, als, je mehr diese mechanische Verrichtung den Mund in Anspruch nimmt, z. B. bei unvollkommnen innern Sprachwerkzeugen, bei Unvollkommenheit der Zähne, — der physiognomische Ausdruck während dieses Dienstes zurückstehen muß. Je mehr jener Mechanismus von den innern Sprach-Organen übernommen wird, je weniger namentlich Lippenlaute in einer Sprache, um so vollkommner kann der Ausdruck des Mundes sich ausbilden. Kein anderer Gesichtstheil ist, wo die niedere und höhere Function sich im physiognomischen Ausdrucke so sehr gegenseitig ausschließen, als bei dem Munde, und es scheint dies darin seinen Grund zu haben, daß dieser Theil überhaupt dem abstract Animalischen schon Hauptbedürfniß ist, und also auch da, wo es in den höhern Dienst des Geistes aufgenommen wird, jene Function von dieser getrennt hält. Ein bedeutendes Hervortreten des Mundes, das ihm die Versuchung nahe legt, zur Schnauze zu werden, lange Lippen, namentlich sehr durch den darunter liegenden Oberkiefer gewölbte Oberlippen, geben, wie Hegel sagt (a. a. O. S. 388.): „dem Kopfe den Ausdruck bloßer Zweckmäßigkeit für Naturfunctionen, ohne alle geistige Idealität." Kommt hierzu

eine große und rasche Beweglichkeit der Mundmuskeln in der dem Naturbedürfnisse dienenden Richtung, was z. B. an die Beweglichkeit des Affenmauls erinnert; so ist eine starke Hinneigung zur gröbsten Sinnlichkeit mit aller Sicherheit anzunehmen. Die höhere Function des Mundes ist das Lächeln, nicht das Lachen, welches mit den innern Organen der Stimme zu Stande kommt, und wozu also nur ein möglichstes Aufsperren des Mundes erfordert wird. Der Mensch allein lacht, das Thier nicht, und der Mensch, welcher den Mund hauptsächlich nur für die thierische Function ausbildet, lacht nur, er vermag das feinere Mienenspiel, die subtilen Nüancen des Lächelns, nicht zu vollziehen, der Mund muß sich gleichsam wegräumen, damit gewaltsam ein specifisch menschlicher Ton sich hervordrängen könne. Das Lächeln ist der allgemeine Ausdruck des Wohlbefindens und des Wohlgefallens, und darum nicht zu beschränken auf das durch das Lächerliche erregte, das nur eine besondere Art desselben ist, und der Mund wird durch diese ihm anvertraute Function zum Ausdruck für den Geschmack, eine seiner blos natürlichen Function parallelen Thätigkeit. Besonders die Oberlippe, näher der sie unterstützenden Function der Nase, als die Unterlippe, welcher die Nachbarschaft des Kinns einen weniger unmittelbaren Theil an dem Ausdruck des Geschmacks gibt, ist hier zu beachten. Eine wohl ausgearbeitete Oberlippe deutet sicherlich auf Geschmack. Es liegt vor mir der erste Band von Winkelmann's Werken mit des Verfassers Brustbild, — freilich fast ganz unähnlich dem bei Lavater (Bd. 2. S. 224.) vorkommenden, aber doch gerade in dem Munde weniger different. Der Abdruck ist nicht ganz rein und stark; doch zeigt er bei aufmerksamer Betrachtung, daß kein Theil des ganzen Gesichts diese vollkommne, wahrhaft schöne Ausarbeitung habe, wie die Oberlippe und die an sie angränzenden Mundwinkel. Die Unterlippe ist voll, aber weich, sie hat keine eigenthümliche Function des geistigen Ausdrucks, als zur Unterlage dieser zu dienen, und wenn Hegel (a. a. O. S. 398.) mit Winkelmann (Bd. 4. S. 206.) recht hat, daß dasselbe Verhältniß auch bei

den Meisterwerken der Griechen stattfand, so hätten sie sich damit nur selbst als die erblichen Aesthetiker abgebildet. Bei dem abstracten Denken, oder überhaupt bei einer Thätigkeit, bei welcher die Stimmung zurücktreten und die Arbeit blos objectiv sich vollenden soll, also insbesondere bei größerer Herrschaft des Grundsatzes, wird darum die Oberlippe straff, und geradlinig herabgezogen werden, so wie das Herab sinken derselben Ruhe der Stimmung andeutet. Man nehme eines von den schönen neuen österreichischen Zwanzigerstücken vor sich, auf welchen noch das Brustbild Franz I. sich findet, und man wird sich darüber eine nähere Anschauung verschaffen. Schreiber dieses hat einen Zwanziger von 1831 und einen von 1795 vor sich. Auch abgesehen von der künstlerisch vollkommnern Ausarbeitung des ersten, muß man längere Zeit betrachten, um im ersten den zweiten wiederzufinden. Diese Oberlippe, sieht man wohl, hatte immer eine Neigung zu dem Langen und Geraden; aber wie ist sie später so vollkommen ausgebildet worden! Das I., das hinter dem Namen des fünfundneunziger sich verabschiedete, hat in diesem Antlitze so lange gearbeitet, bis es dem einunddreißiger eine ehrwürdige Gelassenheit gegeben. Lippen, die beide sich gleichmäßig vordrängen, ohne darum voll zu sein, sind die Miene der Behaglichkeit; die zusammengepreßten der Ausdruck der Anstrengung. Ist namentlich die Unterlippe heraufgedrückt, so ist dies Zeichen heftiger, leidenschaftlicher Bewegung, und insbesondere vom Zorne, Stolze. (Das Letztere wird seine volle Erklärung erhalten, wenn wir von dem Antlitze überhaupt und von der Haltung des Kopfes sprechen). Dies erklärt sich wieder aus der ganzen, namentlich auch innerlichen Leiblichkeit des Menschen. Auch die geistige Thätigkeit findet ihre Parallele in der leiblichen. Wollen wir eine Last heben, eine Anstrengung überhaupt ausführen, so wird durch den Druck, der dabei mittelst des Anhaltens des Athems auf das Zwerchfell ausgeübt wird, ein festes Schließen des Mundes, und zwar, sofern keine andere Empfindung dabei concurrirt, durch Herabdrücken der Oberlippe bewirkt. Soll aber

ein gewaltsames Zurückhalten sich damit verbinden, so wird die Lippe, die beweglicher ist, vermöge ihres Zusammenhangs mit dem beweglichen Unterkiefer, die Unterlippe, sich gewaltsam heraufpressen, ja wohl sogar zwischen die Zähne genommen werden. — Damit, so wie durch das Verhältniß des Mundes zu den angränzenden Gesichtstheilen, werden die Mundwinkel gebildet. Sie dienen, wie schon gesagt, vorzüglich dem Ausdrucke der Stimmung. Sofern sie durch das Verziehen oder Oeffnen des Mundes, insbesondere beim Lächeln und Lachen, entstehen, so werden sie überhaupt sich zwischen dem Ausdrucke des Feinen und Gemeinen bewegen. Ein Mund, der sich lang verzieht, und damit lange und tiefe Mundwinkel bildet, der wird überhaupt damit den Ausdruck des Gemeinen erhalten; ein Mund, der feine Mundwinkel zeigt, erhält damit den Ausdruck der Anmuth. Ein Mund, bei dem sie bis ins Unbemerkbare sich verlieren, ermangelt des Ausdrucks der Stimmung überhaupt.

Wir führen wieder den oben erwähnten Kopf Cäsars an; an welchem offenbar die Mundwinkel ungemeine Anmuth ausdrücken.

§. 42. Zunächst an den Mund gränzt das **Kinn**. Es macht den Schluß des menschlichen Antlitzes nach unten, wie die Stirne nach oben, und ist bedingt durch die Stellung, die das menschliche Haupt auf der Wirbelsäule einnimmt. Das Thier hat kein Kinn. Aber ohne dasselbe wäre nicht nur die Form des Antlitzes nicht geschlossen, sondern auch denjenigen Muskeln kein Anhaltspunkt gegeben, durch welche das Antlitz in seine Einheit gefaßt wird. Es fehlte einem solchen Wesen an versammelter Selbstbestimmung, an intelligentem Charakter. An demselben ist zu unterscheiden die untere Linie, die obere gegen die Unterlippe die Gränze bildende Linie und die zwischen Beiden inne liegende Fläche. — An dem **Kinne** ist das Meiste zur erblichen Anlage gehörig, doch keineswegs Alles, und insbesondere das Heraufziehen des Kinns gegen die Nasenspitze, ist nicht bloß Bestimmtheit, sondern ebensowohl Selbstbestimmung. Das Kinn verläuft hauptsächlich zwischen dem spitzig

aufwärts gebogenen und dem breiten perpendiculär stehenden. Da jedoch das Kinn seine ganze Bedeutung erhält, durch das Verhältniß seines hervorspringendsten Punktes zu dem entsprechenden der Stirne, so wird erst dort, wo vom Verhältnisse sämmtlicher Theile des Antlitzes die Rede sein wird, das Hauptsächlichste davon zu sagen sein.

Es gibt Menschen, deren Antlitz fast das letzte Viertel des Mondes bildet, und eine solche Physiognomie zeugt immer von einer lebhaften, contractiven Thätigkeit der zwischen den beiden hervorspringenden Punkten liegenden Gesichtstheile. Ebenso gibt es solche, deren Kinn, die Unterlippe mit zurückziehend, sich fast bis in's Unbemerkbare nach hinten zu verliert, wenigstens ganz außer allem Verhältnisse steht mit den übrigen Theilen des Gesichts, und im äußersten Grade sogar ein Hinderniß wird für die Articulation der Sprache. Hier scheint das menschliche Wesen mehr oder weniger Reue empfunden zu haben darüber, daß es sich in seiner Erscheinung aufgerichtet hat. Wo von dem Verhältnisse der einzelnen Theile des Antlitzes zu einander gesprochen wird, da müssen wir mehr auch von der Stellung des Kinns handeln.

§. 43. Betrachten wir die Nase als den Mittelpunkt des menschlichen Antlitzes, so stehen mit ihr in paralleler Richtung, und leiten uns wieder zu den obern Theilen über die Wangen. Sie sind derjenige Theil des Gesichts, an dem sich keine bestimmten Unterschiede mehr angeben lassen, und es tritt bei ihnen nur eine Verschiedenheit noch ein durch ihr Verhältniß, und zwar zunächst durch das unmittelbar quantitative Verhältniß, je nachdem sie größer oder kleiner, voll oder eingefallen, und durch das örtliche Verhältniß, je nachdem sie herabhangend oder hinaufgeschoben sind. Erbliche Anlage hierbei ist nur der Backenknochen, und die höhere oder tiefere Stellung der Wangen selbst. Auch hier werden wir das Hauptsächlichste wiederum erst geben können bei der Betrachtung des Verhältnisses der einzelnen Theile des Gesichts zu einander, da eine durchgreifende Verschiedenheit das Verhältniß der Breite zu der Länge des

Gesichts bildet. Die thierischen Verrichtungen der Gesichtstheile ziehen dasselbe mehr in die Breite, die geistigen mehr in die Länge. Die bedenklichste Formation der Wangen scheint, wenn der Backenknochen weit hervorstehend und hinaufgedrängt, der musculöse Theil aber schlaff und tief herabhängend ist. Das Letztere insbesondere scheint der Bildung der Backentaschen sich anzunähern.

Das kindliche Alter hat fäst durchaus runde, volle Wangen. Sind sie dies nicht, und etwa schon hier eingefallen, so indicirt dies ein Misverhältniß der leiblichen Systeme, und ist immer ein Zeichen krankhafter Affektion. Hängen sie hier schon herab, so ist dies eine Anlage zu schlaffer, thierischer Passivität.

§. 44. Hinter den Wangen, an der äußersten Gränze des Antlitzes, stehen die Ohren. Auch sie haben physiognomische Bedeutung; jedoch erkennen wir ihnen diese nur auf der untersten Stufe, auf der der Erblichkeit zu; wir können aus ihnen nur abstractes Vermögen, nicht aber selbstbestimmende Wirklichkeit erkennen, und es scheinen die Gesichtstheile, je mehr sie sich von der Linie des Profils entfernen, um so unbedeutender für die Physiognomik zu werden. Haben die Physiologen recht, die eine ursprüngliche Beweglichkeit des äußern Ohrs behaupten, so würde es in diesem Falle seine größte physiognomische Bedeutung erst verloren haben. Bei dem Thiere, wie z. B. bei dem Pferde, dem Esel, kann das Ohr der Einheitspunkt seiner Aeußerlichkeit werden, bei dem Menschen wenigstens ist es schlimm, wenn man ihn nach den Ohren beurtheilt. Nur auffallende rohe Ausarbeitung des Ohrs zeugt auch unzweifelhaft von roher Auffassung der dadurch vermittelten Eindrücke.

§. 45. Oberhalb der Wangen gränzen an sie die Augen. Es sind an ihnen zu unterscheiden der Augapfel, die Augenlieder, namentlich das bewegliche obere, sammt den Wimpern, und der obere Augenrand sammt den Augenbrauen. Es gehört dieser Theil des Antlitzes zu denen, welche am beweglichsten sind, und das Wesen am meisten ausdrücken; er läßt sich in dieser Hinsicht nur mit dem Munde parallelisiren. Die leibliche

Verrichtung des Auges ist das Sehen, und es wird also jedenfalls ein vollkommen gebildetes Auge das vollkommne Maaß menschlicher Erregbarkeit ausdrücken, und wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß, wo das Auge eine unvollkommene Ausbildung hat, sich damit auch irgend eine Einseitigkeit, eine wenigstens theilweise Beschränktheit verbinden wird, wenn schon andrerseits die Erkenntniß um so concentrirter, die Receptivität um so intensiver sein kann. Jedoch haben wir damit nur Eine Function des Auges uns vorgehalten, und zwar die, welche zunächst liegt, aber keineswegs diejenige, welche als die hauptsächliche vorgekehrt ist, keineswegs dasjenige Moment des menschlichen Individuums, welches im Auge anführend (§. 28.) auftritt. Das gemeine, unreflectirte physiognomische Urtheil schon gibt dem Auge den unbedingten Vorzug vor allen Gesichtstheilen, und sieht in dasselbe unmittelbar die Seele treten. Es ist diesem auch insofern Recht zu geben, als das Auge in seiner ungemein freien und ununterbrochenen Beweglichkeit, in welcher ihm kaum der Mund gleichkommt, durch das Zusammenfassen aller seiner Bestimmungen allein schon eine That ausmacht, und also die Einheit aller Beziehungen des menschlichen Wesens, die zur vollkommenen Selbstbestimmung des Menschen in der That gehört, die Unendlichkeit des Charakters, des geistigen Ausdrucks, in sich hat. Diese im Auge hervortretende That nennen wir Blick, und in ihr scheint die Stimmung das anführende Moment, die Receptivität und die Activität nur das begleitende. *Κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων —, μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον* (Iliad. L. I. v. 528. etc.). Cuncta supercilia movens (Horat. Od. L. 3. Od. 1.). Vor allem muß man, um sich darüber klar zu werden, darauf achten, daß die Ausbildung keines Gesichtstheils des Menschen so fast bis zur Ununterschiedenheit dem des Thieres gleichkommt, als die des Auges, und es muß daraus geschlossen werden, daß diejenige Beziehung werde voranstehen, die in der allgemeinen Animalität schon stärker ausgedrückt ist, und dies ist ohne Zweifel die Stimmung, oder wie wir es, wenn es allgemein von der einfach animalischen

Reflexion ausgesagt werden soll, nennen, die Empfindung. In jeder andern Beziehung entfernt sich das Menschliche noch weiter von dem Thierischen, namentlich die Receptivität, die man geneigt ist, dem Auge vornehmlich zuzuschreiben, wenn man von einem gescheuten Auge spricht, dadurch, daß sie sich zur Intellectualität steigert. Allein auch hier hat das menschliche Auge doch wieder seine Eigenthümlichkeit auf eine merkwürdige Weise bewahrt: die höchste Energie der Stimmung, wodurch sie sich als Gemüthsstimmung beurkundet, ist dargelegt in dem das menschliche Auge auszeichnenden Erzeugniß, der Thräne. Der Mund mit seinem Lächeln und das Auge mit seiner Thräne ergänzen sich gegenseitig. — An dem Auge heben die Bestimmungen des physiognomischen Ausdrucks sich abgesonderter hervor, und es scheint darum die Auffassung erleichtert. Gerade aber diese größere Bestimmtheit ist nur bedingt durch die complicirtere Einrichtung des Auges, und die Physiognomik muß darum dies im Einzelnen zu expliciren bemüht sein.

§. 46. Was zuerst den Augapfel betrifft, so ist an ihm zu unterscheiden die Lage in der Augenhöhle, das Pigment und die Beweglichkeit. Was das Erste anbelangt, so sind die Extreme das hervorgequollene und das in die Höhle sich verlierende Auge. Die Färbung des Augensterns geht von dem dunkelsten Schwarz bis zu dem hellsten Grau, und die Beweglichkeit von einer fast steifen Fixirung, bei welcher jedes Sehen, jeder Blick, mit einer Bewegung des Kopfes verbunden ist, bis zu einer beständigen Kreisbewegung, dem Rollen. Das Kind hat in der Regel eine zwischen den Extremen die Mitte haltende Lage des Auges in der Augenhöhle, und es wird darum die Lage des Augapfels, in welcher derselbe mit dem obern Augenrande parallel läuft, das am wenigsten bestimmte Gemüth ausdrücken. Das Hervorquellen des Auges über diese Linie ist theils ein Herausdrücken aus der Augenhöhle, und als solches bedingt durch diejenigen psychischen Affectionen, die ein Strotzen der Gefäße, namentlich der Blutgefäße, hervorbringen, also die Aufregung. Theils ist aber auch dieses Hervorquellen ein eigent-

liches Herausfallen aus der Augenhöhle, und also eine Folge der Schlaffheit, und der Ausdruck einer Art von Naturnachlaß der Empfindung. Der Unterschied der einen Beschaffenheit von der andern ergibt sich insbesondere auch durch Verbindung mit der Beweglichkeit des Augapfels im ersten Zustande, und aus der leblosen Ruhe im andern, und es findet durchaus ein Uebergang aus dem ersten in den zweiten Statt. Man denke nur an den habituellen Säufer, und vergleiche etwa aus der eilften Lieferung der Hogarthschen Kupferstiche die zweite und dritte Platte. Das Zurücktreten des Auges in die Höhle zeigt das Gegentheil an, nämlich zuerst ein Zurücktreten der sinnlichen Aufregung oder Erschlaffung, mit Einem Worte also der Passion des Gemüths und des Uebergangs in die eigentlichen activen Zustände desselben, die also der geistigen Bewegung des Lebens angehören. Dieses Zurücktreten des Auges ist hauptsächlich auch bedingt durch die Ausbildung der Stirne und insbesondere der Stirnhaut, die, wie wir bei Kindern bemerken können, oft augenblicklich das Auge beschattet. *Νεφέλη δ' ὀφρύων ὕπερ αἱματόεν ῥέθος αἰσχύνει* (Soph. Antig. 526. etc.). Auffallend ist oft, wie mit zunehmenden Jahren, namentlich um die Zeit der Pubertät, wo überhaupt die schnellsten physiognomischen Veränderungen vorgehen, das Auge tiefer in die Höhle sich zurückzieht. Uebrigens ist wohl zu unterscheiden das tief liegende Auge von dem kleinen, versteckten Auge, das bedingt wird durch die Umgebung, durch das Verhältniß und die Bewegung der übrigen Gesichtstheile, insbesondere der Wangen und des Mundes, und das wir also dann erst genauer erörtern werden, wenn wir das Verhältniß der einzelnen Theile des Gesichts betrachten. — Das Pigment des Auges bringt viele physiognomische Täuschung hervor. Das dunkle Auge erhält in der Regel den Vorzug vor dem hellen, und man nennt jenes wohl auch das gescheute Auge. Jedoch zeigt es offenbar, wie überhaupt das stärkere Pigment, nur eine vermehrte Warmblütigkeit an, die aber mit der Intellectualität in keinem directen Verhältnisse steht; ja an und für sich, und ohne daß die übrigen

Zeichen hinzukämen, namentlich die Beweglichkeit ꝛc., kann es nicht einmal zum Beweis eines erregtern Gemüths dienen. Dabei wird nicht geleugnet, daß das Auge auch dem Ausdrucke der Receptivität diene, aber eben nur, sofern es einen Zusammenhang dieser mit dem Gemüthe, und umgekehrt einen Zusammenhang des Gemüths mit der Receptivität gibt. Aber auch in dieser Beziehung ist alles Andere von größerer Bedeutung, als das Pigment. Das Uebergehen des Gemüths in die Receptivität, als eigentliches, geistiges Erkennen, wird in dem Auge ausgedrückt werden, namentlich durch die Lebendigkeit desselben, der Uebergang dieser Intellectualität in das Gemüth durch die Bestimmtheit des Blicks, ohne daß dieser dabei Starrheit zeigte. In letzter Beziehung ist nur das Auge des Mannes ein völlig ausgebildetes; das des Kindes hat in der Regel etwas Unbestimmtes, kein Object vollständig Fixirendes; das des Weibes, bekannt durch diese Bestimmtheit des Blicks, einen männlichen Ausdruck.

§. 47. Gehen wir weiter zu den Augenliedern, namentlich dem obern, so liegt in demselben viel Ausdruck der Activität, wir dürften vielleicht concreter sagen, — des Temperaments. Je nachdem die äußerst fein beweglichen Gardinen hinauf gezogen sind, zeigen sie, ob der Herr zu Hause sei oder nicht. Wenn irgend ein Mangel an Energie Statt findet, so wird er sich immer auch im Auge, und namentlich in dem Augenliede kundgeben. Es wird nicht weiter geöffnet sein, als es eben nöthig hat, um nicht ganz von dem Objecte gesondert zu sein. So wird es immer bei dem Temperamente geschehen, das zwischen dem phlegmatischen und melancholischen, oder zwischen dem phlegmatischen und sanguinischen verläuft. Das Augenlied bedeckt in solchem Falle noch ein Segment des Augensterns. Ist aber das Augenlied so weit hinaufgezogen, daß es die Tangente des Augensterns ausmacht, so ist dies die normale Stellung, die der rechten, ruhigen Thätigkeit. Zieht sich hingegen das obere Augenlied so weit hinauf, daß zwischen ihm und dem Augensterne noch Weißes sichtbar wird, so ist das, was man

auch sprichwörtlich „das Weiße im Auge zeigen" heißt, ein Zustand der höhern Spannung, der heftigen Erregung. Je mehr diese Stellung zunimmt, um so mehr verliert wiederum das Auge an dem Ausdrucke der Intelligenz. Bei Solchen, die sich eine Emphase geben wollen, kommt diese Stellung vor, z. B. bei dem Stolzen im Augenblicke der Regung. Wohl zu unterscheiden ist jedoch hiervon, wo das Weiße sich darum zeigt, weil der Augapfel zu weit herausliegt. Solche Augen sind aber sehr gut zu unterscheiden von den vorbeschriebenen. Es ist eine schlaffe Starrheit, keine straffe. — Das Niederschlagen des Augenlieds ist das Zeichen der Schüchternheit oder der Verschlagenheit. Lange Augenwimpern scheinen jedenfalls eine vollkommne Ausbildung dieses Theils des Gesichts anzukündigen, und geben also dem Physiognomen einen Wink, darauf besonders zu achten. Hinter Jalousien erkennt man mehr, als ohne dieselben.

§. 48. Kommen wir endlich zum obern Augenrande und den Augenbrauen, so könnte man versucht werden, sie schon zur Stirne zu rechnen, da sie schon auf dem Stirn-Knochen angebracht, und mehr in die Bewegung der Stirnhaut verflochten sind, als in die der Augen. Wohin wir jedoch sie zählen, so betrachten wir sie jedenfalls hier für sich und als denjenigen Theil des Auges, der mit der Stirne zusammenhängt. Bei den Augenbrauen haben wir es zum erstenmal mit einem Haartheile des menschlichen Antlitzes zu thun, denn das Kinn und der Mund sind durch die Unsitte der Zeit dieses Schmucks beraubt. Wenden wir die allgemeinen Bemerkungen über das Haar (§. 20.) insbesondere auf die Augenbrauen an, so werden spärliche Augenbrauen im Allgemeinen auf Schwäche hindeuten, insbesondere auf verhältnißmäßig geringere Bewegung und Bewegungsfähigkeit der um jene Gegend des Gesichts angelagerten Muskeln. Starke Augenbrauen drücken das Gegentheil aus. Die Windungen, in welchen sich die Haare hier lagern, lassen sich auch weniger auf die Gründe zurückführen, auf welche der Unterschied des übrigen, namentlich des Haupt-

haars, des gelockten und schlichten Haars zurückgeführt werden muß. Die Stirnhaut hat zwei Hauptbewegungen, ein Aufwärtsziehen, und ein Zusammenziehen gegen die Nasenwurzel. Findet das Letztere, namentlich häufiger, Statt, so werden dadurch die Haare nicht nur mehr durch die Oeffnungen der Haut, sondern auch vermöge der Runzeln der Stirnhaut in stärkere Windungen gezwängt. Das Zusammenziehen der Muskeln gegen den Mittelpunkt des Gesichts geschieht aber, wie wir dies später bei der Betrachtung der Uebereinstimmung der Gesichtstheile noch weiter werden erörtern müssen, um die Kraft zu versammeln, als Ausdruck der Activität, sei diese nun eine abstract geistige oder äußerliche; das Hinaufziehen der Augenbrauen im Gegentheil geschieht, um das Auge noch mehr zu öffnen, im Zustande der vermehrten Receptivität, und wir können es uns daraus schon erklären, was Lavater sagt (Tom. 3. p. 295.): jamais je n'ai vu un penseur profond, ni même un homme ferme et judicieux avec de sourcils minces, placés fort haut, partageant le front en deux parties égales. — Besondere Erwähnung verdienen noch die in der Mitte über der Nase zusammenlaufenden Augenbrauen. Sie geben sicherlich einen eigenthümlichen physiognomischen Ausdruck, den der Schreiber dieses, wenn er ihn auch durch Beobachtung gefunden zu haben meint, doch noch nicht auf seine Gründe zurückführen zu können gesteht. Sie zeugen wohl von einer gegen diesen Mittelpunkt vorherrschend gerichteten kräftigen Zusammenziehung, von einer Anlage, irgend eine einzelne Empfindung heftig zu erfassen, sich ihr hinzugeben.

(Schluß folgt.)

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Erster Artikel.

Schleiermacher. Hegel. Steffens.

Dialektik, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse, herausgegeben von L. Jonas. (Schleiermachers sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Ersten Bandes zweiter Theil.) Berlin, Reimer 1839.

G. W. F. Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausgegeben von D. Ph. Marheineke. Zwei Theile. (Hegel's Werke Bd. 11. 12.) Zweite Auflage. Berlin, Duncker und Humblot. 1840.

Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Theil. Die Logik. Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von D. L. v. Henning. (Werke Bd. 6.) Ebendas. 1840.

Hegel's philosophische Propädeutik, herausgegeben von K. Rosenkranz. (Werke Bd. 18.) Ebendas. 1840.

Christliche Religionsphilosophie von Henrich Steffens. Zwei Bände. Breslau, Max und Comp. 1839.

Unter der vorstehenden Ueberschrift beabsichtigt Ref., von dem Herausgeber dieser Zeitschrift dazu aufgefordert, vom

gegenwärtigen Hefte an eine fortlaufende Uebersicht dessen zu geben, was man die currente Literatur im Fache der Philosophie und philosophischen Theologie nennen kann. Auf äußere Vollständigkeit im bibliographischen Sinne ist es dabei nicht abgesehen; dies würde einen Ballast geben, unter dem eine Zeitschrift, welcher der Raum nicht reichlicher zugemessen ist, wie die gegenwärtige, erliegen müßte. Dagegen soll das Augenmerk auf möglichste innere Vollständigkeit gerichtet werden, das heißt auf allseitige Berücksichtigung der Richtungen, die sich in der Gegenwart als irgendwie erhebliche gelten machen, und der Werke, die entweder auf gewichtige, oder auch nur auf charakteristische Weise solche Richtungen vertreten. Uebrigens versteht es sich, daß auch diese Art der Vollständigkeit nur allmählich, in einer längern Reihe solcher Artikel, wird erreicht werden können. In den einzelnen Artikeln gedenke ich nicht, wie sonst wohl zu geschehen pflegt, eine buntfarbige Reihe von Schriften dem Blicke vorübergehen zu lassen, die sich durch weiter nichts, als nur durch den Zeitpunkt ihres Erscheinens im Buchhandel unter einander berühren, sondern mein Streben wird dahin gehen, überall nur das, sei es durch Verwandtschaft oder durch ausdrücklichen Gegensatz des Inhalts, Zusammengehörige unmittelbar zusammenzustellen und dadurch, in so weit es sich thun läßt, jedem einzelnen Artikel den Charakter eines in sich abgeschlossenen Ganzen zu geben. Aus gleichem Grunde habe ich diesem kritischen Unternehmen keinen festen terminus a quo gestellt; ich beginne im gegenwärtigen Artikel mit Büchern, die zum Theil bereits im Jahr 1839 erschienen sind, ohne deshalb mich verbindlich zu machen, die gesammte philosophische Literatur der Jahre 1839 und 1840 nachzuholen. Vielmehr gedenke ich in Zukunft bei jedem einzelnen Artikel von einem möglichst frischen Zeitinteresse auszugehen, und daran von der näheren Vergangenheit, was jedesmal als passend erscheinen wird, anzuknüpfen.

Die philosophische Literatur der Gegenwart wird, wie man weiß, nicht blos durch Werke gebildet, die unmittelbar auch in

der Gegenwart entstanden sind. Gerade im gegenwärtigen Augenblicke ist die Aufmerksamkeit derer, die sich für diese Literatur interessiren, vorzugsweise einer Reihe theils kürzlich beendigter, theils noch im Fortgange begriffener Unternehmungen zugewandt, welche den Zweck haben, philosophische Notabilitäten einer nähern oder entfernteren Vergangenheit entweder vollständiger, als bisher geschehen war, der Literatur einzuverleiben, oder wenigstens zu bequemerem Studium zugänglich zu machen. Was in dieser Weise in Bezug auf Leibnitz, Kant und Andere geschehen ist, was fortwährend in Bezug auf Daub geschieht, werden wir vielleicht später zu berühren Gelegenheit finden. Für diesmal richten wir unsere Aufmerksamkeit auf einige neuerdings veröffentlichte Documente aus der philosophischen Laufbahn der zwei Denker, die von allen verstorbenen wohl noch am unmittelbarsten, und in so fern mächtigsten, in die Gedankenentwicklung der Gegenwart eingreifen: Schleiermachers nämlich und Hegels. Wir knüpfen an diese Betrachtung einige Bemerkungen zuvörderst über den Gegensatz, welchen die Richtungen dieser beiden Denker unter einander bilden, sodann aber über einen Gegensatz, in den sie gemeinschaftlich zu einer andern philosophisch-religiösen Richtung treten, die wir gleichfalls in den unmittelbaren Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, durch ein neu erschienenes Werk, nämlich durch die „christliche Religionsphilosophie" von Steffens, veranlaßt sind.

Von Schleiermacher ist im Laufe dieser zwei letzten Jahre aus seinem literarischen Nachlasse dasjenige Werk im Druck erschienen, welches uns mehr als irgend ein früher bekannt gewordenes in den spekulativen Mittelpunkt der Weltansicht dieses Mannes einführt, die Dialektik; — von Hegel, außer dem ersten Bande der mit Zusätzen aus seinen Vorlesungen bereicherten „Encyklopädie" und, unter dem Titel einer „philosophischen Propädeutik", einem Bändchen von Studien und Entwürfen zum Behufe des in einer Zwischenperiode seines Lebens von ihm ertheilten philosophischen Gymnasialunterrichts, — eine neue, sehr bereicherte und wesentlich verbesserte Ausgabe seiner

„Vorlesungen über die Philosophie der Religion". Diese Werke sind es, denen wir hier eine kurze Betrachtung widmen wollen. Was von Schleiermacher gleichzeitig erschienen ist, seine akademischen Reden und seine Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, lassen wir für jetzt zur Seite liegen, um vielleicht bei einer spätern Veranlassung darauf zurückzukommen. — Gleich äußerlich betrachtet, bietet das Schleiermacher'sche opus posthumum einen, von denen aus Hegels Nachlaß durch seine Schüler veröffentlichten Werken, namentlich seinen Vorlesungen, sehr verschiedenen Anblick dar, und wir haben Grund, diese Verschiedenheit als eine für die Stellung beider Männer zu den Schulen, welche sie gestiftet haben, und zu dem Interesse, welches die Gegenwart an ihnen nimmt, charakteristische anzusehen. Hegels Vorlesungen, nicht blos die hier vorliegenden religionsphilosophischen, sondern auch die ästhetischen, die Vorlesungen über Geschichte der Philosophie und jene über Philosophie der Geschichte, sind mit der offenbaren Bestimmung in den Druck gegeben worden, jetzt als Druckwerke in entsprechender Weise fortzuwirken, wie ehemals beim Vortrag aus dem Munde ihres Verfassers. In der That auch haben sich bereits mehrere derselben einem ausgebreiteten Publikum in höherm Grade, als vielleicht irgend eine der von dem Verfasser selbst bei seinem Leben veröffentlichten Druckschriften, in diesem Sinne empfohlen, als didaktische Schriften im engern Sinne, als Lehr- und Handbücher, geeignet, in das philosophische System des Verfassers gerade von den Seiten her den Eingang zu eröffnen, welche den Meisten, sowohl die am leichtesten zugänglichen, als auch, wegen des besondern Inhaltes und Zusammenhanges mit ihren sonstigen Studien, die erwünschtesten sind. Von der vorliegenden zweiten Ausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen wird dies noch in höherm Grade gelten, als es von der ersten gelten könnte. Diese nämlich war, wie uns jetzt die Vorrede zur zweiten des Näheren darüber lehrt, zum Behuf der Beschleunigung des Drucks etwas eilfertig redigirt worden; jetzt aber hat das Werk durch die vereinten Bemühungen des

frühern Herausgebers, D. Marheineke, und eines neu hinzugetretenen Mitarbeiters, Lic. Bauer in Bonn, unter vielseitiger Benutzung theils einer Reihe nachgeschriebener Hefte, theils einer nachgelassenen Handschrift des Verfassers, eine Gestalt gewonnen, die in formaler Hinsicht kaum Etwas zu wünschen übrig läßt, und der trefflichen Redaction der Vorlesungen über Aesthetik durch Prof. Hotho gleichkommt, ja vielleicht vor dieser den Vorzug eines noch engeren Anschließens an den Styl und die Sprechweise des Verfassers, ohne Nachtheil der Präcision und Verständlichkeit, behauptet. — Ganz andere Maximen hat, bei gleich gewissenhafter und, nach Maaßgabe der Umstände, augenscheinlich noch ungleich mühevollerer Sorgfalt, der Herausgeber der Schleiermacherschen Dialektik, Prediger Jonas in Berlin, befolgt. Diesem war es nicht um ein Lehr- und Lesebuch zu thun, sondern um eine diplomatisch genaue und vollständige Sammlung der Actenstücke, welche nicht sowohl Schülern, zur Erlernung der Philosophie Schleiermachers, als vielmehr urtheilsfähigen Mitforschern zur Erwerbung einer solchen urkundlichen Einsicht in diese Philosophie, wie zu einem vollgültigen Urtheil über sie erforderlich ist, dienen soll. Für das Studium und den Handgebrauch ist daher dieses, nur zum geringern Theil aus nachgeschriebenen Heften, zum ungleich größern aus Schleiermachers eigenen handschriftlichen Entwürfen und fragmentarischen Ausführungen, zusammengestellte Werk, trotz der mühsamen Arbeit, die bei seiner Redaction angewandt worden, nichts weniger als bequem eingerichtet. Statt jenes stetigen, ziemlich gleichmäßigen Flusses der Darstellung, wie in Hegels Vorlesungen, finden wir hier nicht weniger als sieben verschiedene, meist über das Ganze sich erstreckende, aber in fragmentarischer und aphoristischer Form abgefaßte Darstellungen; die einzelnen hin und wieder ergänzt und erläutert durch Bruchstücke von Nachschriften des mündlichen Vortrags, welche als Noten unter dem Text mitgetheilt werden, die erste ausführlichste, die der Herausgeber als Grundlage der übrigen zu behandeln und in diesem Sinne mit fortgehenden Hinweisungen auf die übrigen

zu begleiten mit Recht sich veranlaßt gefunden hat, in der, auch aus andern Darstellungen Schleiermachers bekannten, aber von ihm nicht eben mit großer Leichtigkeit oder Gewandtheit behandelten Form von Paragraphen mit numerirten Anmerkungen und Randbemerkungen. — Wir sagten, daß man diese verschiedene Gestalt der aus dem Nachlasse zusammengestellter Werke charakteristisch finden kann für das Verhältniß beider Verfasser zu dem gegenwärtigen Zustande des Studiums der Philosophie überhaupt, und ihrer beiderseitigen Philosophieen insbesondere. Hiebei war unsere Meinung diese. Wenn vom Studium der Philosophie im eigentlichen Sinne, vom Erlernen dessen, was sich von dieser Wissenschaft lernen läßt, die Rede ist, so wird Jeder heut zu Tage zu Hegel greifen; Hegel beherrscht, wie ehemals Aristoteles, die Schule, und auch seine Gegner, und diejenigen, die über ihn hinausstreben, finden sich in demselben Maaße, in welchem sie auf eigentliche Wissenschaftlichkeit in der Philosophie Anspruch machen, veranlaßt, auf seine Lehre einzugehen, nicht blos um sie zu beurtheilen und ihr ihre geschichtliche Stellung anzuweisen, sondern um, wäre es auch nur in formaler und methodologischer Hinsicht, von ihr zu lernen und sich durch sie zu Höherem oder Weiterem heranzubilden. Zum Behufe eines solchen Studiums nun konnte bei der Schwierigkeit, welche Hegels Druckschriften, die ausgeführten Darstellungen nicht minder, wie die compendiarischen Abrisse, dem Verständnisse entgegenstellen, die Gelegenheit nicht anders als willkommen sein und mit Begierde ergriffen werden, aus den mit so vieler Sorgfalt von ihm ausgearbeiteten akademischen Vorlesungen einen eigentlichen Lehrvortrag, wo nicht über alle, doch über einige der wichtigsten Haupttheile seiner Philosophie zu entnehmen. Das Interesse dagegen, welches an Schleiermachers philosophischen Ansichten und Arbeiten genommen wird, ist schon darum ein ganz anderartiges, weil die Wirksamkeit dieses Mannes, obgleich ihrem innersten Grund und Wesen nach gleichfalls aus philosophischer Quelle stammend, doch mehr dem theologischen, als dem philosophischen Gebiete angehört. Als

Philosoph hat Schleiermacher während seines Lebens keine Schule gestiftet; man war gewohnt, seinen philosophischen Standpunkt, obgleich man von ihm wußte, daß er einen Theil seiner Kräfte auf die selbstständige Ausbildung desselben zu verwenden liebte, doch als einen untergeordneten, von andern geschichtlich bekannten Standpunkten abgeleiteten oder an sie sich anlehnenden zu betrachten, und seine Bedeutung hauptsächlich nur in den Einfluß zu setzen, den er, wie man sich nicht verläugnen konnte, durch Ausbildung seines theologischen Systems auf die Theologie geübt hat. Allerdings mußte man daher nach seinem Tode auf die Bekanntmachung jener Vorträge gespannt sein, in denen er, wie man wußte, seine allgemeinen philosophischen Principien in zusammenhängender Darstellung entwickelt hatte, aber nicht sowohl um in ihnen unmittelbare philosophische Belehrung und Förderung, als vielmehr nur, um einen tiefern und vollständigern Aufschluß über den wissenschaftlichen Grund und Zusammenhang der theologischen Denkweise des Verfassers zu finden. Auch abgesehen von der Gestalt, in welcher uns hier die Dialektik Schleiermachers geboten wird, würden mehr die Kenner, als die Jünger der Philosophie, mehr Solche, denen Schleiermachers Lehre ein geschichtlich gegebenes Objekt der Betrachtung ist, als Solche, die von dieser Lehre noch ihre eigene Bildung erwarten, nach diesem Werke gegriffen haben. Der Herausgeber hat daher vollkommen recht gethan, wenn er die Einrichtung desselben mehr auf das Bedürfniß der Ersteren, als auf das der Letzteren berechnet hat. — Einen vollständigen Gegensatz zu dieser Bearbeitung der Schleiermacherschen Dialektik bildet die Bearbeitung, in der uns gegenwärtig Prof. von Henning den ersten Theil von Hegels Encyklopädie darbietet, welcher die encyklopädische Darstellung der „Logik“ enthält. Auch diese Darstellung ist mit Auszügen aus Hegels Vorlesungen über diese Wissenschaft durchwoben, mit solchen, die, wie früher schon die von Gans der „Rechtsphilosophie“ beigefügten Auszüge, in der Gestalt von „Zusätzen“, von dem Texte abgesondert bleiben. Diese Zusätze haben aber hier, so wie es die der Gesammt-

ausgabe von Hegels Werken gesetzten Zwecke mit sich bringen, eine durchaus populäre Bestimmung; sie sind von dem Herausgeber mit vielem Geschicke so angeordnet, wie das Bedürfniß der Anfänger im Studium dieser Wissenschaft es zu erfordern schien. Eben dadurch indeß gewähren sie auch dem Kenner, der sich über den Gesammtstandpunkt des Hegelschen Systemes historisch und kritisch orientiren will, den nicht gering anzuschlagenden Vortheil, daß ihm der Ueberblick über das Ganze erleichtert wird, und daß die leitenden Grundgedanken, die den eigentlich wissenschaftlichen Kern von Hegels Darstellung ausmachen, aber in dieser selbst durch das scholastische Beiwerk und die unbeholfene Ausführung des Einzelnen nur allzusehr getrübt und verdunkelt werden, klarer und leuchtender dem Blicke des Lesers entgegentreten.

Die Dialektik nimmt in Schleiermacher's System, wie wir jetzt bestimmter sehen, genau dieselbe Stelle ein, wie bei Hegel die „Logik". Auch die übrige Philosophie zerfällt, nach dem erstgenannten Denker, in zwei Hauptwissenschaften: Naturwissenschaft und Ethik, entsprechend, wie nach dem Letztgenannten in Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes. Vergleichen wir die Stellung der Religionsphilosophie in dem Systeme beider Denker: so scheint in Bezug auf sie zwar schon darum nicht die nämliche Analogie statt finden zu können, weil Schleiermacher das, wofür er den Namen Religionsphilosophie zugiebt, für eine Betrachtung, nicht eigentlich von spekulativer, sondern vielmehr von geschichtlicher Natur gehalten wissen will *), eben dieser Betrachtung aber sich seinerseits nur als Mittel bedient, um durch sie den Standpunkt für die christliche Glaubenslehre, als eine ihrem Grunde und Wesen nach von der Philosophie unterschiedene und durchaus unabhängige Wissenschaft, zu gewinnen. Indessen ist eben dieses Ausschließen der Religionsphilosophie und Glaubenslehre auch für Schleiermachers philosophischen Standpunkt charakteristisch, und die Behandlung

*) Vgl. Glaubenslehre, erste Ausg. I. S. 23 f.

des Ausgeschlossenen bleibt, trotz der Ausschließung, eine wesentlich philosophische, dem Geiste und den Principien seines eigenthümlichen philosophischen Standpunktes gemäße und aus ihm sich ergebende. In diesem Sinne glauben wir, die vergleichende Zusammenstellung beider Denker fortführend, sagen zu dürfen, daß allerdings Schleiermachers Glaubenslehre der Religionsphilosophie Hegels entsprechend gegenüber steht, wie die Dialektik des Ersteren der Logik des Letzteren, daß aber die Systeme Beider sich wesentlich dadurch von einander unterscheiden, daß der Schwerpunkt des Hegelschen innerhalb des Systemes selbst in die Logik, der Schwerpunkt des Schleiermacherschen dagegen außerhalb dessen, was diesem Denker eigentlich für Spekulation im engern Sinne gilt, in die Theologie oder Glaubenslehre zu liegen kommt.

Für diejenigen, welche, namentlich etwa durch die Polemik verleitet, welche Hegel gegen Schleiermacher zu üben pflegte, die philosophischen Ansichten beider Männer nur als von einander abweichende und in Streit gegen einander begriffene zu betrachten gewohnt sind, muß es etwas Ueberraschendes haben, wenn sie an der Spitze von Schleiermachers Dialektik als den leitenden Gedanken dieses Werkes einen solchen finden, den man in unserer Zeit als das wissenschaftliche Eigenthum Hegels anzusehen pflegt, den Gedanken der Einheit und Untrennbarkeit der logischen und metaphysischen Wissenschaft. Daß in Bezug auf diesen Gedanken von keiner Abhängigkeit des einen dieser beiden Denker von dem andern die Rede sein kann, liegt am Tage. Beide sind unabhängig von einander darauf gekommen, und zwar von einem gemeinschaftlichen Ausgangspunkte, wiewohl die Ausführung, welche sie beide diesem Gedanken gegeben haben, eine gänzlich verschiedene ist. Der gemeinschaftliche Ausgangspunkt nämlich liegt in der frühern Gestalt des Schellingschen Identitätssystemes, zu welcher sich Hegel eine Zeitlang ausdrücklich bekannt, Schleiermacher in seinen eigentlich philosophischen Arbeiten, d. h. besonders in seiner Dialektik und seiner Ethik, in ein Verhältniß gestellt hat, welches einen Durch-

gang wenigstens durch das ursprüngliche Princip jenes Systemes voraussetzt, wiewohl ein Theil seines Inhalts, namentlich der naturphilosophische, ihm fremd geblieben oder von ihm zur Seite gestellt worden ist. — Das Identitätssystem hatte in seiner „intellectuellen Anschauung“ auf alle eigentliche Logik sowohl, als auch Metaphysik verzichtet. Die Identität, deren Idee diese Philosophie realisiren wollte, war Identität der Gegensätze — coincidentia oppositorum — überhaupt, also namentlich auch Identität der Vernunft- und Erfahrungserkenntniß, des Denkens und der Anschauung. Darum konnte sie dem Begriffe einer reinen Vernunfterkenntniß oder Denkwissenschaft, wie nach der ehemals davon gefaßten Vorstellung die Metaphysik und die Logik sein sollten, keine Gültigkeit zugestehen. Die philosophische, die spekulative Erkenntniß, als solche, bestand ihr eben wesentlich in der Identität des rationalen und des empirischen Elementes, und war daher nothwendig theils Natur-, theils Geschichtsphilosophie; ein Drittes über oder neben diesen beiden kannte sie nicht. Indem aber jene Philosophie sich solchergestalt die Aufgabe stellte, die Natur- und Geschichtserkenntniß zur philosophischen zu erheben, das empirische Element mit dem rationalen, das reale mit dem idealen zu durchdringen, so bedurfte sie dazu wesentlich der Methode; und woher diese Methode nehmen, wenn eine reine logische Spekulation, durch die sie hätte gefunden werden können, für unmöglich erklärt war? Der ursprüngliche Sinn des Systemes ging unstreitig dahin, daß der Begriff der Methode, als solcher, in jener intellectuellen Anschauung enthalten sei, welche zugleich das Alpha und das Omega, der Ausgangspunkt und das Endziel des Ganzen, sein sollte. Darstellen sollte sich die Methode nur durch die That, d. h. durch die wirkliche, wissenschaftliche Ausführung der spekulativen Natur- und Geschichtsanschauung. Aber man weiß, wie bald in dem Versuche solcher Ausführung das System an sich selbst irre ward, wie häufig es die Formen und den Ausdruck wechselte, und wie es in allem diesem Formenwechsel zu keiner wissenschaftlichen Selbstbefriedigung gelangen

konnte. Hier nun ist sowohl Schleiermacher'n, als Hegel'n, das Verdienst zuzuerkennen, daß beide unabhängig von einander den Mangel erkannten, der das Identitätssystem nicht zur wissenschaftlichen Vollendung gelangen ließ. Aeußerlich betrachtet könnte man diesen Mangel nur als den Mangel einer wissenschaftlichen Methodologie bezeichnen; — Hegel oder seine Schüler haben in diesem Sinne das Identitätssystem geradehin des Mangels der Methode beschuldigt, was, wie man sieht, auf einer Verwechselung beruht, die jedoch insofern nicht ohne Grund ist, als der Mangel der Methodologie nothwendig eine große Unvollkommenheit und Unsicherheit der Methode zur Folge haben mußte. Allein der eigentliche Grund des Mangels lag tiefer; die Methodologie selbst war nicht ohne eine Wissenschaft zu gewinnen, die in das gegenseitige Verhältniß des Wissens und des Seins zu einander eine von der anschauenden Betrachtung des Einzelnen in Natur und Geschichte unabhängige und dieser Betrachtung, — der einzigen, welche das Identitätssystem für die wirklich philosophische oder wissenschaftliche hatte gelten lassen wollen, — vorangehende Einsicht gewährte. Auch das hat Schleiermacher nicht minder klar erkannt, wie Hegel; er hat daraus, gleich diesem, die nothwendige Ineinsbildung der Logik, als der methodologischen Wissenschaft, mit der Metaphysik, als der Wissenschaft von den innersten Gründen des Wissens, gefolgert. „Die Regeln der Verknüpfung des Wissens", so hören wir ihn sagen (Dialektik S. 7), „wenn man sie wissenschaftlich besitzen will, sind nicht von den innersten Gründen des Wissens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen, als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben, als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen."

An die eben angeführten Worte finden wir jedoch bei Schleiermacher einen andern Satz gereiht, der uns dienen kann, den Unterschied zwischen ihm und Hegel in der Ausführung dieser Wissenschaft, welche, der Idee und dem historischen Ursprunge nach, bei Beiden als eine und dieselbe erscheinen kann, zu

bezeichnen. Den vorigen Satz umkehrend nämlich sagt er: „Die Einsicht in die Natur des Wissens, als auf die Gegenstände sich beziehend, kann sich in nichts Anderem aussprechen und verkörpern, als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen." Zwar da auch Hegel die Einheit der Logik und Metaphysik behauptet, so wird eine Umkehr des Satzes, welcher die Nothwendigkeit, mit der logischen Betrachtung die metaphysische zu verbinden, aussagt, auch bei ihm vorkommen müssen. Allein diese Umkehr erfolgt dort auf andere Weise. Nicht daß die metaphysische Einheit sich **nur** in der Form der Logik bethätigen könne, behauptet Hegel, wie dort Schleiermacher, sondern daß die metaphysische Betrachtung, vollständig durchgeführt, **auch** zur logischen werden oder die logische umfassen müsse. Dem entspricht auch die Ausführung beider Werke: in Schleiermachers Dialektik waltet die logische Betrachtweise vor, in Hegels Logik, trotz ihres Namens, die metaphysische. Obgleich nämlich Schleiermacher zwei Theile der Dialektik annimmt: einen „trasscendentalen", und einen „formalen oder technischen", wovon der erste etwa der Metaphysik, der zweite der Logik zu entsprechen scheinen könnte: so zeigt doch nicht nur die Stellung beider Theile, nach der Rechenschaft, die er S. 35 davon giebt, daß er das technische oder formale Element als den **Zweck** der dialektischen Untersuchung ansieht, sondern auch die Behandlung des transscendentalen Theils behauptet überall den wesentlich logischen Charakter, der schon in den angeführten Worten angekündigt war. Schleiermacher ist, vermöge dieses Charakters seiner πρώτη φιλοσοφία, dem ursprünglichen Sinne des Identitätssystems nach einer Seite hin beträchtlich näher geblieben, als Hegel; er hat nur **einen** Schritt über dasselbe hinaus gethan, während Hegel nach derselben Richtung hin deren mehrere gethan hat; nach der andern Seite jedoch ist er weiter als Hegel davon abgewichen. Dieß nämlich steht bei Schleiermacher fest, daß eine Erkenntniß im strengen Wortsinne, eine „wahre, reale Weltweisheit" nur da vorhanden ist,

wo Spekulation und Empirie in Eins zusammenfallen, eben so, wie sie in der „intellectuellen Anschauung" des Identitätssystems in Eins zusammenfallen sollten. Er weiß nichts von jener Selbstgenügsamkeit der logischen Idee, welche bei Hegel so sehr in den Vorgrund tritt, daß sogar die realphilosophische Erkenntniß auf dem Gebiete der Natur und der Geschichte dagegen nur als ein Untergeordnetes und Abgeleitetes erscheint. Die dialektische Untersuchung überhaupt hat bei ihm nur den Werth einer propädeutischen; sie macht sich, streng genommen, nirgends als Selbstzweck, sondern überall nur als Mittel zu höhern Zwecken gelten. Eben dieses Bewußtsein aber, welches sie über sich selbst hat, führt sie folgerecht zu dem Resultate, daß eine so vollkommene Durchdringung des Spekulativen und des Empirischen, wie eine solche erst die „wahre, reale Weltweisheit", oder der „eigentlich gesuchte Begriff der Philosophie" sein würde (S. 142), uns nur in einem Wissen um die Totalität des Seins erreichbar wäre; d. h. da diese Totalität für uns Menschen in der Unendlichkeit liegt, daß sie überhaupt nicht erreichbar ist, sondern daß die Stelle einer solchen uns eine „begleitende Beziehung" des Speculativen auf das Empirische, und umgekehrt, oder eine „wissenschaftliche Kritik", als „relative Gestalt der Weltweisheit", vertreten muß. — Dieses Resultat bezeichnet die Abweichung der Schleiermacherschen Philosophie von dem Schelling'schen Identitätssysteme, so wie auch, in realphilosophischer Beziehung, von Hegel, der in seiner Behauptung eines „absoluten Wissens" wiederum mit der Idee der „intellectuellen Anschauung" auf das Vollständigste zusammentrifft.

Aus dem, was wir so eben über den Charakter der Schleiermacherschen Dialektik sagten, ergiebt sich, in welchem Sinne wir die Behauptung wagen durften, daß der Schwerpunkt der Philosophie dieses Denkers nicht nur außerhalb der Dialektik, sondern überhaupt außerhalb derjenigen Disciplinen liegt, die er selbst als speculative (nicht als philosophische; dieses Wort nämlich hat bei ihm, wie aus dem vorhin Angeführten erhellt, eine andere Bedeutung) bezeichnet. Er selbst giebt

innerhalb der Dialektik eine umständliche Rechenschaft über die speculative Bedeutung der beiden Ideen, in welche oder zwischen welche dieser Schwerpunkt ohne Zweifel fallen wird: die Idee Gottes und die Idee der Welt *); und wir glauben nicht zu irren, wenn wir voraussetzen, daß diese Eröffnungen von allen übrigen Theilen des Werkes die meiste Aufmerksamkeit auf sich ziehen werden. Wir begegnen hier, anders gestellt und motivirt, demselben Satze, der an der Spitze der „Glaubenslehren" so viel Aufsehen erregt hat; er lautet hier so (S. 151 vgl. S. 150): „Den transscendentalen Grund für unsere Gewißheit sowohl im Denken und Wissen, als auch im Wollen, haben wir nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl." Dieser Satz erscheint hier, wenigstens was seine negative Seite, namentlich die gegen die Absolutheit des Denkens und Wissens gekehrte, betrifft, als eine consequente Folgerung aus der Art und Weise, wie der Denk- und Wissensproceß von dem Verfasser dialektisch aufgefaßt wird. Dieser Proceß nämlich ist ihm, entsprechend der Grundanschauung des Identitätssystems, eine Bewegung zwischen Gegensätzen, den Gegensätzen von Ideal und Real — subjectiv gefaßt von Begriff und Urtheil, objectiv gefaßt von Kraft und Erscheinung. Der Grund dieser Bewegung, — nämlich der objective, transscendentale, der blos formale Grund würde in der gegebenen Beschaffenheit des Subjects zu suchen sein, — kann nur in der Einheit der Gegensätze liegen; die Einheit als solche aber, d. h. die Gottheit, wird nicht, wie die Gegensätze, im Denken oder vom Wissen selbst erfaßt, sondern ihm vorausgesetzt. Sie ist Gränze des Denkens und Wissens, und zwar Gränze nach oben, nach der Seite des Begriffs oder der Kraft; — nach unten, nach der Seite des Urtheils oder der Erscheinung, bildet (S. 117) die Materie solche Gränze,

*) Dialektik S. 113 ff. S. 150 ff., nebst den entsprechenden Stellen der Beilagen, unter denen besonders bemerkenswerth: Beilage E (aus dem Jahre 1831) S. 523 ff.

— aber nicht, wie das, was zwischen diesen beiden Endpunkten nach oben und nach unten liegt, Gegenstand des Denkens und Wissens. — Wer sieht nicht, daß hiermit ein Verhältniß der Aeußerlichkeit zwischen der Wissenschaft als solcher und demjenigen gesetzt wird, was doch in letzter Instanz den Mittelpunkt ausmacht, auf den sich alles Denken und Wissen bezieht, auf den es sich insbesondere, in Folge seiner von Haus aus theologischen Richtung, bei Schleiermacher beziehen mußte? Offenbar konnte bei dieser spekulativen Grundansicht die Beziehung auf diesen Mittelpunkt nur eine indirekte, durch ein dazwischen tretendes positives Moment vermittelte sein. Nicht die Gottheit als solche, sondern nur das G e f ü h l, als die Art und Weise, wie wir die Gottheit in uns haben, könnte als u n m i t t e l b a r e r Gegenstand der Wissenschaft gelten, welche, nicht unmittelbar mit der philosophischen Speculation als solcher identisch, aber, als ihre nothwendige Ergänzung, durch sie gefordert, das eigentliche Centrum aller wissenschaftlichen Arbeiten des berühmten theologisch-philosophischen Denkers bildet.

Die Hegelsche Schule hat in ihrer Opposition gegen diesen, wie wir hier sehen, auch dialektisch von Schleiermacher begründeten Standpunkt seiner Glaubenslehre den Gegensatz auf eine Spitze gestellt, daß man meinen sollte, wenigstens auf theologischem Gebiete, wo der Kampf zwischen beiden Theilen hauptsächlich zum Ausbruch kam, könne gar keine Gemeinschaft unter ihnen Statt finden. Und doch findet sich bei näherer Untersuchung, daß dem keineswegs so ist. Die ursprüngliche, in keinem Theile der Wissenschaft sich ganz verläugnende Verwandtschaft beider Systeme tritt innerhalb des theologischen Gebietes noch auffallender, als anderwärts, hervor, und beurkundet sich auch äußerlich vielfach durch die Art und Weise, wie wir in manchen Jüngern beider Meister die Einflüsse derselben einander gegenseitig berühren und in kaum unterscheidbaren Uebergängen in einander verschmelzen sehen, oder wie wir andere solche Jünger, ohne eine sehr auffallende oder sehr tief greifende Umwälzung ihrer Denkweise oder ihres Glau-

bensbekenntnisses, aus einer Schule in die andere hinüberziehen, das eine System mit dem andern vertauschen sehen. Um so interessanter wird es, den theologischen Gegensatz, der dennoch zwischen beiden unläugbar besteht, in seinen charakteristischen Merkmalen aufzufassen, und seinen wissenschaftlichen Gründen und Beziehungen nachzugehen. Dies ist auf gründliche und lehrreiche Weise geleistet worden in der Darstellung, welche Baur in seiner „Gnosis" von den theologischen Systemen beider Denker gegeben hat; wir im Gegenwärtigen beschränken uns auf einige Bemerkungen, zu welchen theils die Schleiermachersche Dialektik, theils die neue Ausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels Veranlassung giebt. — Nichts scheint näher zu liegen, nach der Art und Weise, wie Schleiermacher und wie Hegel die Immanenz der Gottheit, der Erstere im Gefühl, der Letztere im Denken, bestimmen, als daß bei dem Ersteren die Religion höher als die Philosophie, bei dem Letzteren die Philosophie höher als die Religion werde zu stehen kommen. Dennoch finden wir, daß beide Männer diese Folgerung keineswegs anerkennen. Schleiermacher, obgleich er eine Immanenz der Gottheit streng genommen nur im religiösen Gefühle behaupten kann, protestirt doch (Dialektik S. 152) ausdrücklich dagegen, daß die dialektische Erkenntniß, die zum Begriffe Gottes komme, ohne vom Gefühle auszugehen, ein Geringeres sei, als das religiöse Gefühl. Vollkommenheit und Unvollkommenheit, behauptet er, seien in Beiden gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die „Anschauung Gottes" — so nämlich nennt Schleiermacher den durch rein dialektischen Fortgang vom Denken und Wissen zur Gränze des Denkens und Wissens gebildeten Begriff der Gottheit, — „werde nie wirklich vollzogen, sondern bleibe nur indirecter Schematismus." Dagegen bleibe die Anschauung unter dieser schematischen Form völlig rein von allem Fremdartigen, was von dem wirklich Vollzogenen, dem religiösen Gefühle, nicht auf gleiche Weise gelte: in diesem nämlich sei „das Bewußtsein Gottes immer an einem Anderen; nur an einem Einzelnen sei man sich der Totalität,

nur an einem Gegensatz (zwischen dem eignen Sein und dem außer uns Gesetzten) sei man sich der Einheit bewußt." Von Hegel ist uns zwar keine Aeußerung erinnerlich, welche sich nach der entgegengesetzten Seite eben so bestimmt und unzweideutig erklärte. Die vielfachen Aeußerungen, welche man anführen könnte, als enthaltend die Voraussetzung einer gleichen Dignität der Religion und der Philosophie, enthalten meist zugleich mehr oder minder ausdrücklich die Voraussetzung, daß nicht nur — was bekanntlich zu den entschiedensten Behauptungen des Hegelschen Systems gehört, — die Religion in der Philosophie, sondern daß auch umgekehrt die Philosophie in der Religion an und für sich enthalten sei; nämlich sie sprechen von der Religion nicht, als von einer Eigenschaft oder einem Besitzthume des einzelnen Individuums, welches, wie auch Hegel nicht in Abrede stellt, religiös sein kann, ohne Philosoph zu sein, sondern als von einem organischen Gesammtbegriffe, in welchem die Totalität der Entwickelungen, zu welchen eben auch die Philosophie gerechnet wird, schon mitumfaßt ist. Dennoch glauben wir aus der Haltung der Hegelschen Philosophie im Ganzen, und namentlich der Religionsphilosophie, schließen zu dürfen, daß ihr Urheber weit entfernt war, den Besitz der spekulativen Idee auch in Bezug auf das Individuum für ein Höheres zu achten, als die unbefangene Religiosität des Gemüths; nicht minder weit, wie umgekehrt Schleiermacher, den Besitz des religiösen Gefühls für ein Höheres, als den Besitz des spekulativen Gedankens. — Ich überlasse es dem Leser, ob er für diese beiderseitigen Meinungen eine andere Deutung zu finden vermag, bekenne jedoch meinerseits, darin von der einen, wie von der andern Seite nur eine Inconsequenz finden zu können. Am befremdlichsten erscheint mir die Aeußerung Schleiermachers, ja ich kann nicht umhin, dieselbe im höchsten Grade gefahrdrohend für das Princip zu finden, welches er zur Grundlage seiner gesammten Theologie gemacht hat. Was nämlich enthalten die angeführten Worte dieses Dialektikers Anderes, als eine Gleichstellung jenes nach ihm rein äußerlichen und negativen Denkbegriffs,

der uns Gott nur als jenseitige Voraussetzung, nur als absolute Gränze des Denkens und Wissens kennen lehrt, mit der angeblichen Immanenz der Gottheit im Gefühle? Solche Gleichstellung aber, wird durch sie nicht der Begriff dieser Immanenz verflüchtigt und entwerthet; wird nicht mit der einen Hand dem religiösen Gefühle genommen, was ihm mit der andern gegeben war, nämlich eben der wirkliche Besitz des Göttlichen als eines inwohnenden und schlechthin gegenwärtigen? Offenbar trifft dieser Einwand jene Aeußerung nur in so fern nicht, als wir annehmen dürfen, daß der Verf. das religiöse Element als solches, die unmittelbare Gewißheit des Göttlichen, aus dem Gefühle in das Denken hinüberträgt. Diese Annahme würde zwar übereinstimmen mit dem S. 475 Bemerkten, wo jede „unmittelbare Gewißheit" als eine und dieselbe bezeichnet wird für den religiösen, den ethischen und den spekulativen Gesichtspunkt, für letztere beide „im Uebergewicht der Unmittelbarkeit, so daß sie ihnen den Namen giebt, und Gott, der ursprünglich religiöse Ausdruck, überall vorkommt"; aber sie ist schwer zu vereinigen mit dem dennoch behaupteten Unterschiede des Spekulativen vom Religiösen, nach welchem in dem ersteren „die Anschauung Gottes nicht wirklich vollzogen sein", es also nicht zu jener actualen Immanenz der Gottheit, wie im Religiösen, kommen soll. Demungeachtet bleibt die zuletzt angeführte Deutung der sonderbaren Rede die einzig mögliche, und wir müssen demzufolge uns bekennen, daß Schleiermacher an dieser Stelle, seiner sonstigen Absicht zuwider, das religiöse Moment, d. h. das Moment der Immanenz des Göttlichen, eben so sehr in das Denken und Wissen setzt, wie in das Gefühl. Ist aber dem so, so wird man schwerlich in Abrede stellen können, daß der Verfasser hiermit denjenigen gewonnenes Spiel giebt, welche darauf dringen, das Denken als solches, das reine spekulative Denken, über jene Aeußerlichkeit hinauszuführen, in welcher es auf dem Standpunkte der Schleiermacherschen Dialektik, seinem Inhalte gegenüber, befangen bleibt; daß, mit andern Worten, Schleiermacher, der Mangelhaftigkeit seines Standpunktes, ohne

es zu merken, eingeständig, selbst den Weg zeigt, der schon so manche seiner Schüler und Anhänger von ihm zu Hegel hinübergeführt hat. — Ein ähnliches Eingeständniß nach entgegengesetzter Seite liegt in der entsprechenden Inconsequenz, deren sich Hegel schuldig gemacht hat. Dieser Denker geht, wie bekannt, ausdrücklich von dem Satze aus und stellt ihn überall in den Vorgrund, den wir bei Schleiermacher nur, so zu sagen, als einen wider Willen ihm entschlüpften betrachten mußten: daß der absolute Inhalt einer und derselbe, die Immanenz des Göttlichen eine und dieselbe ist in der Religion und in der Philosophie. Der Unterschied beider wird von ihm nicht als Unterschied des Gefühls vom Denken, sondern der Vorstellung vom Denken bestimmt; Vorstellung ist die Form, in welcher die Religion, Denken die Form, in welcher die Philosophie den absoluten Inhalt erfaßt. Da nun das Denken von Hegel sonst überall als die vollkommnere, dem Inhalt adäquatere Form gefaßt wird, so sollte man meinen, daß der Besitz dieser Form auch einen wesentlichen Vorzug für das Subjekt, in seinem Verhältnisse zum Absoluten, begründen müsse. Finden wir nichtsdestoweniger dies als Hegels Meinung nicht ausgesprochen: so würde man dem großen Denker wohl Unrecht thun, wenn man meinen wollte, daß er nur aus Accommodation, oder um den Schein des Hochmuths und der philosophischen Ueberhebung zu vermeiden, seine Ansicht zurückgehalten habe. Es mag paradox scheinen, aber ich wage die Behauptung, daß es, wie dort bei Schleiermacher eine unwillkührliche Anerkenntniß der wahren Bedeutung des Denkens, so hier bei Hegel eine unwillkührliche Anerkenntniß der Bedeutung des Princips der Persönlichkeit ist, welche zu dieser Gleichstellung der Religion mit der Philosophie bewogen hat. Weil nämlich in rein theoretischer Beziehung, die freilich in seiner begrifflichen Bestimmung der Religion und der Philosophie die vorwaltende, ja die eigentlich allein hervortretende ist, über den Vorzug der letztern vor der ersteren kein Zweifel sein könnte: so ist anzunehmen, daß Hegel'n bei jenen Aeußerungen vorgeschwebt hat, wie das theo-

retische Moment hier keineswegs das einzig werthbestimmende sein kann, wie es vielmehr wesentlich darauf ankommt, welche jener beiden Mächte, die Religion oder die Philosophie, tiefer in das geistige und sittliche Sein oder die Substanz des Individuums eingreift, oder sich als personbildende erweist.

In Bezug auf das oben erwähnte Princip, das Princip der Persönlichkeit, stehen die Philosophieen Schleiermachers und Hegels auf eine Weise neben einander und einander gegenüber, daß nicht nur gegen beide von außen, sondern daß eben so sehr von dem Standpunkte einer jeden derselben gegen die andere, die Anklage der Nichtbeachtung oder auch der ausdrücklichen Verletzung dieses Principes erhoben wird. Gegen Schleiermacher ist bekanntlich vielfach die Anklage des „Spinozismus" erhoben werden; was uns gegenwärtig in seiner Dialektik geboten wird, werden diejenigen, von denen diese Anklage hauptsächlich ausging, wenig geeignet finden, sie zu widerlegen. Aber nicht nur die gewöhnliche, deistische sowohl, als kirchliche Orthodoxie wird sich durch diese Bestimmungen nicht befriedigt finden, sondern man kann sich auch nicht verläugnen, daß dieselben in der Hauptsache ganz geeignet sind, die Schleiermachersche Lehre in die Kategorie desjenigen zu stellen, was von Hegel in der berühmten Stelle der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (S. 14 der neuen Ausgabe), welche seine Anhänger zum Schiboleth für dasjenige gemacht haben, was ihnen als das Princip der Persönlichkeit gilt, als Spinozismus bezeichnet wird. Als „Substanz" wird freilich von Schleiermacher die Gottheit nicht in so fern gefaßt, daß er selbst es wäre, welcher diese Kategorie auf sie anwendete. Im Gegensatze hierzu erkennt er es (S. 531) ausdrücklich als „das religiöse Interesse" an, „den transscendenten Grund, wie als Lebensquelle, so auch als Leben, zu fassen, weil nämlich das Leben nicht könne aus dem Tode kommen, der nicht ist." Allein wenn er sogleich hinzufügt: „das absolute Sein ist immer Leben, als die Gegensätze aus sich entwickelnd, aber, weil zeitlos, nicht in sie übergehend": so wird ihm von Hegelscher Seite, und zwar

wohl nicht ohne spekulative Berechtigung, erwidert werden, daß es, wenn das Absolute als Subject, als Person, ja auch schon, wenn es als *Leben* gefaßt werden soll, eben darauf ankommt, es nicht außerhalb der Gegensätze zu halten, sondern es, seinem Wesen unbeschadet, in die Gegensätze eingehen und sich aus ihnen in seiner wahren Gestalt wiederum zurücknehmen zu lassen. Daß die Gegensätze als solche nothwendig in der Zeitform gesetzt seien, und Gott, wenn er in die Gegensätze eingehe, nothwendig zum zeitlichen werde, stellt Hegel eben in Abrede; — ob hier nicht Schleiermacher gegen ihn im Rechte sei, und Gott, wenn er im Ernste als Person begriffen werden soll, auch der Zeitform nicht entfremdet bleiben dürfe, ist eine andere Frage, auf die wir hier nicht weiter eingehen können. So viel indeß dürfte nicht zu verkennen sein, daß Hegel in der *abstracten*, rein *begrifflichen* Bestimmung des Absoluten zur Form der absoluten Subjectivität, Persönlichkeit oder Geistigkeit, einige Schritte weiter gegangen ist, als Schleiermacher. Schleiermachers Gottesbegriff hat namentlich darin allerdings eine gewisse Verwandtschaft zum Spinozischen, daß in ihm die Bestimmungen der Endlichkeit *nur* aufgehoben, aber nicht zugleich wiederhergestellt sind. Gleich diesem (welcher, wie bekannt, die göttliche Substanz als eine Unendlichkeit von Attributen, das Denken aber nur als *eines* dieser Attribute setzt), verhält er sich, obgleich im Denken erfaßt, wesentlich negativ gegen das Denken, weil in dem Denken jede Bestimmung zugleich eine Verneinung ist, in der Gottheit aber nur Bejahungen, und keine Verneinungen gesetzt sein sollen. In *diesem* Sinne ist Hegels Begriff der Gottheit, als der „absoluten Idee", ohne Zweifel als ein entschieden antispinozistischer anzuerkennen; dagegen dürfen wir eben so wenig anstehen, diesen Begriff als inbegriffen unter den „Constructionen der Gottheit" anzusehen, welche Schleiermacher seinerseits (S. 113) als *pantheistische* bezeichnet. Denn wenn es auch nicht gerade eine Steigerung des Begriffs der *Kraft* ist, wodurch Hegel zu seiner absoluten Idee gelangt, so ist es doch eine Steigerung des Begriffs

als solchen, des begreiflichen Erkennens; und eben dies ist es, was Schleiermacher Pantheismus nennt, daß der sich selbst zur Totalität steigernde Denkbegriff als das Absolute oder als die Gottheit gesetzt wird: — eine Anwendung des Namens, gegen welche von sprachlicher Seite gewiß nichts einzuwenden ist, so sehr sich auch die Hegelsche Schule dagegen sträuben mag, welche den Namen des Pantheismus nur auf eine solche Denkart angewendet wissen will, welche nie in eines Menschen, geschweige in eines Philosophen, Sinn gekommen ist.

Es giebt übrigens in der Philosophie Schleiermachers noch ein Moment, welches dieselbe auf dem concreten Gebiete der Geschichts- und Religionsphilosophie in ein ganz anderes Verhältniß zur Idee der Persönlichkeit setzt, als die Hegelsche; aber dieses Moment liegt außerhalb der Gränzen der Dialektik, und wird durch letztere höchstens nur in ganz abstrakter Weise von fern angedeutet. Es ist dies nämlich der ethische Satz, welchen wir in dem, gleichfalls aus Schleiermachers Nachlaß herausgegebenen „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" (S. 93) so ausgedrückt finden: „Da alles sittlich für sich zu Setzende, als Einzelnes, zugleich auch begriffsmäßig von allem andern Einzelnen verschieden sein muß: so müssen auch die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigenthümlicher sein". Durch diesen Satz, dessen consequente Durchführung der Ethik dieses Denkers einen von der Hegel'schen, mit der sie sonst in ihrer organischen Grundlage und objektiven Haltung manches Verwandte hat, wesentlich unterschiedenen, und zwar keineswegs zu ihrem Nachtheile unterschiedenen Inhalt giebt, hat Schleiermacher von jener realen Bedeutung der Persönlichkeit, von der wir vorhin bemerkten, daß Hegel sie in seiner Werthschätzung des religiösen Moments, gegenüber dem philosophischen, zwar gleichfalls anerkannte, aber nur versteckter Weise, und nicht ohne eine inconsequente Abirrung von seiner sonstigen Richtung, anerkannte, auf entsprechende Weise offenkundig Besitz ergriffen, wie Hegel umgekehrt von der realen und absoluten Bedeutung der Denk-

allgemeinheit offen Besitz genommen hat, welche bei Schleiermacher auf einem im Grunde unerlaubten Seitenwege eingeschmuggelt ward. Auch bei Schleiermacher übrigens ist es das religiöse Element, in welchem sich dieses Princip der absoluten Individualität oder Persönlichkeit hauptsächlich bethätigen soll. Man erinnert sich aus den „Reden über die Religion" der Art und Weise, wie dort die Religion, als solche, in den Mittelpunkt der Persönlichkeit jedes einzelnen Individuums gesetzt und als eine Funktion nicht einer einzelnen Geistes- oder Seelenkraft, sondern recht eigentlich des ganzen Menschen, bezeichnet wird; in entsprechendem Sinne wird auch in der Sittenlehre (S. 138) für jedes Einzelwesen „ein eigenes und abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet der Erregung oder des Gefühls" gefordert; ja die Religion wird (ebendas. S. 247) ausdrücklich als „der Vernunftgehalt nur in dem eigenthümlichen Erkennen" bezeichnet. Man könnte sich hiernach wundern, daß Schleiermacher von dem solchergestalt auf dem Gebiete der philosophischen Ethik von ihm gewonnenen Princip nicht einen noch ausgedehnteren Gebrauch, namentlich auf dogmatischem Gebiete, gemacht hat. Die lebendige Erkenntniß der Bedeutung des Individuellen und Persönlichen im creatürlichen Geiste und namentlich im religiösen Gefühle, als dem höchsten Lebensmomente dieses Geistes, hätte ihn, sollte man meinen, darauf führen müssen, auch seinen Begriff der Gottheit lebendiger, concreter und individueller zu gestalten, als es in der That von ihm geschehen ist. Aber hier war ihm seine Metaphysik im Wege, welcher, wie bemerkt, jenes ethische Moment so gut wie gänzlich fremd ist. Daß er sich dieser Metaphysik nicht hat entäußern können in einer Darstellung, welche er doch ausdrücklich für eine nicht aus Metaphysik, sondern aus der Reflexion über das (wesentlich, nach Schl.'s eignem ausgesprochenen Princip, individuelle und individualisirende, persönliche und personbildende) Gefühl der evangelisch-christlichen Gemeinde hervorgegangene gab, dies ist ein merkwürdiger Beweis dafür, wie von Grund aus spekulativ und dialektisch, trotz aller, absichtlich nach dem Positiven und

Realen hin genommenen Richtung, die ursprüngliche Anlage seines Geistes war *).

Wir hielten es für angemessen, den zuletzt erwähnten Punkt,

---

*) Ref erlaubt sich an diejenigen Leser, die an Schleiermachers philosophischem Standpunkte, der hier nur summarisch besprochen werden konnte, ein näheres Interesse nehmen, die Bitte, mit Gegenwärtigem seine Recension von Schleiermacher's Dialektik in den Berliner Jahrbüchern (1839, November, Nro. 81—83.) vergleichen zu wollen. Noch weniger, als eine ausführliche Beurtheilung des Schleiermacher'schen, wird man hier eine ausführliche Beurtheilung der an der Spitze dieses Artikels genannten Hegel'schen Werke erwartet haben; was die Vorlesungen über Religionsphilosophie betrifft, so verweise ich auf meine Recension der ersten Ausgabe dieses Werks in Senglers Religiöser Zeitschrift (Mai und Juni 1833). Ueber die formale Seite der neuen Ausgaben der Religionsphilosophie und der Encyklopädie habe ich mich oben ausgesprochen. Was die von K. Rosenkranz herausgegebene „Philosophische Propädeutik" betrifft, so genüge die Bemerkung, daß sie dem Kenner der Hegel'schen Philosophie nichts Neues, was irgend von Erheblichkeit wäre, darbietet, den Nichtkenner aber in das Studium derselben einzuführen, trotz einigen populären Erläuterungen, die sich hier den bekannten Sätzen der „Encyklopädie" beigefügt finden, viel zu mager und dürftig ist. Sie zum Behufe des philosophischen Gymnasialunterrichts in der Philosophie anzuempfehlen, wie die in der bekannten marktschreierischen Weise des Herausgebers, abgefaßte Vorrede thut, würde sich in späterer Zeit Hegel selbst schwerlich haben einfallen lassen, nachdem er, mit rühmlicher Unbefangenheit, das falsche, von ihm selbst gegebene Beispiel zur Seite stellend, die unstreitig richtige Ueberzeugung gefaßt und ausgesprochen hatte, daß für diesen Unterricht nichts, als höchstens empirische Psychologie und formale Logik tauge. Dennoch hat der Herausgeber diesen Gesichtspunkt zum leitenden bei seiner Redaktion des handschriftlichen Materials gemacht, und dadurch auch das historische Interesse geschmälert, welches man etwa noch an demselben, als ein Denkmal der Geistesentwickelung des Verfassers, hätte nehmen können.

das Verhältniß beider Systeme zu dem Begriffe der Persönlichkeit, namentlich in theologischer Beziehung, besonders hervorzuheben, weil eben dieser Punkt es ist, an welchen sich der gemeinschaftliche Gegensatz beider zu einer dritten philosophischen Richtung unserer Tage hauptsächlich knüpft. Wenn wir als Repräsentanten dieser Richtung hier das jüngst erschienene religionsphilosophische Werk von Steffens aufführen, so geschieht dies nur, weil es wegen der Zeit seiner Abfassung im gegenwärtigen Zusammenhange unsere Beachtung in Anspruch nimmt, nicht, als ob wir demselben für die Richtung, der es angehört, eine entsprechende Bedeutung zugestehen könnten, wie den Werken Hegels und Schleiermachers für die ihrige. Wir zählen uns zu den aufrichtigsten und wärmsten Verehrern seines trefflichen Verfassers; aber wir glauben, dieser Verehrung unbeschadet, es uns eingestehen zu dürfen, theils daß dem Inhalte nach dieses Buch nur wenig giebt, was nicht schon in den frühern Schriften des Verfassers enthalten wäre, theils daß der Mangel an wissenschaftlicher Strenge des Gedankenganges, so wie an logischer Bündigkeit und künstlerischer Durchbildung des Ausdrucks, seiner Wirksamkeit Hindernisse entgegenstellt, von denen wir fürchten müssen, daß nur wenige Leser den Muth und die Geduld, sie zu überwinden, haben werden. — Gleich Schleiermacher und Hegel hat bekanntlich auch Steffens seinen Ausgang von dem Schelling'schen Identitätssysteme genommen; ja man ist gewohnt, ihn als einen Philosophen anzusehen, der noch in engerm Sinne, als jene Beiden, der Schule Schellings angehört. Diese Unterscheidung kann, da von einer Anhängerschaft in dem Sinne, wie z. B. in Bezug auf das Hegel'sche System eine solche Statt findet, hier nicht die Rede ist, zunächst eigentlich nur einen negativen Sinn haben, nämlich, daß Steffens nicht in der Weise, wie Schleiermacher und Hegel, zu einer dialektischen oder metaphysischen Begründung oder auch Rectificirung der „intellektuellen Anschauung" des Identitätssystemes fortgegangen ist, sondern in der Anschauung der Natur und der Geschichte selbst das Princip des wissenschaftlichen Fortschritts

gesucht hat. In der Bewegung dieses Fortschreitens, und in den Resultaten, auf welche ihn dieselbe führt, ist er von Schelling eben so unabhängig, wie Schleiermacher und Hegel; ja es dürfte wohl nicht zu bezweifeln sein, daß der sachliche Inhalt seiner Religionsphilosophie, so wie er vorliegt, sich von dem anfänglichen Sinne des Identitätssystemes noch um vieles weiter entfernt, als es die Lehren jener Beiden thun. Letzteres indessen ist, so viel man weiß, auch bei Schelling selbst der Fall; auch von Schelling ist, nach allem, was über die gegenwärtige Gestalt seiner Philosophie verlautet, anzunehmen, daß er, was den realen Inhalt der philosophischen Anschauung betrifft, über sein früheres System hinausgeschritten ist, während Schleiermacher und Hegel den Sinn dieses Früheren festhielten und, jeder auf seine Weise, metaphysisch zu begründen und zu gestalten suchten.

Den Namen einer „Religionsphilosophie" trägt das vorliegende Werk in einem wesentlich andern Sinne, als andere so benannte Werke, als namentlich auch die Hegel'schen Vorlesungen. Der Sinn, in welchem dieser Name gebildet ist, ist hier ganz der entsprechende, wie bei dem Ausdrucke „Naturphilosophie". Er bezeichnet die Religion, und näher das Christenthum, als den Gegenstand der Anschauung, welche hier nicht etwa nur als die Basis der spekulativen Erkenntniß, sondern unmittelbar als diese Erkenntniß selbst gesetzt wird. Zwar in die Sätze, welche hierüber der Verfasser am Eingange aufstellt, daß die christliche Religionsphilosophie eben so gewiß ihren Gegenstand voraussetzt, wie die Naturphilosophie die Natur, oder die Geschichtsphilosophie die Geschichte, daß die Religionsphilosophie die Religion nicht erzeugen kann und, wer sie fassen will, ein Christ sein muß u. s. w., würde auch wohl Hegel haben einstimmen können; diese bezeichnen nur das Gemeinschaftliche des Standpunkts, auf welchen sich eine Betrachtung, die nicht in leeren Abstraktionen einhergehen, sondern wirklich an das Reale ihres Gegenstandes herankommen will, zu stellen hat. Allein der Unterschied besteht darin, daß nach

Hegel dieser Standpunkt durch die philosophische Spekulation, so wie diese sich unabhängig von der ausdrücklichen Beziehung auf das religiöse Objekt als Wissenschaft der Logik gestaltet hat, bei Steffens dagegen durch die Anschauung des Objekts als solche gegeben wird, eben so, wie auch der Standpunkt der im engern Sinne so genannten Naturphilosophie nicht als ein zuvor gegebener galt, sondern nur in und mit der Anschauung der Natur als solcher gewonnen ward. Aehnlich stellt sich der Gegensatz dieser Religionsphilosophie auch zu Schleiermachers Glaubenslehre; denn wenn gleich Schleiermacher uns überreden will, seinen Standpunkt für letztere innerhalb des christlichen Bewußtseins genommen zu haben, so kann es doch keinem aufmerksamen Leser dieses Werkes entgehen, daß es vielmehr die Reflexion über dieses Bewußtsein ist, welche den Standpunkt für dasselbe bestimmt hat; mit mehr Recht kann Steffens von seiner Religionsphilosophie rühmen, daß sie den von vorn herein ihr angewiesenen Standpunkt innerhalb des Christenthums nie verlasse. Um so schwieriger wird es dagegen, von einer Betrachtung, wie der Steffens'schen, zu sagen, worein sie selbst das Moment ihrer Wissenschaftlichkeit oder näher, ihrer philosophischen Wissenschaftlichkeit, gesetzt wissen will. Es ist in den ersten Partieen des Werkes viel, sowohl von dem Unterschiede, als auch von der Einheit der Philosophie und der Religion, die Rede; allein wir bekennen, einen klaren Begriff, sei es von dem einen oder von der andern, nicht daraus entnehmen gekonnt zu haben. Wir selbst glauben, abgesehen von der eigenen Ansicht des Verfassers über diesen Punkt, die sich indeß wohl auch nicht allzuweit davon entfernen wird, dieses Moment wesentlich in den Zusammenhang setzen zu müssen, in welchen diese Religionsphilosophie die Religionsanschauung mit der Naturanschauung zu setzen sucht. Allenthalben, bei jeder einzelnen Inhaltsbestimmung der Religionsanschauung, sind es Naturanalogieen, zu welchen wir den Verfasser greifen sehen, um dieselbe zu erläutern oder zu verdeutlichen. Daß er in solchen Analogieen die Entscheidung suche für streitige Punkte der Glau-

benslehre, die Gewißheit für ungewisse, ist gewiß nicht anzunehmen, wenn auch hin und wieder die Darstellung diesen Schein geben sollte. Das Moment der Gewißheit liegt ihm vollständig in dem Religionsglauben, als solchem; die Wissenschaft hat durchaus nicht die Bestimmung, in diesem Glauben eine fehlende Gewißheit zu ergänzen, sondern einzig und allein, das in ihm eingewickelt Enthaltene auseinanderzubreiten, und so, insoweit es innerhalb der irdischen Beschränkung möglich, das Glauben zum Schauen zu steigern. Auch der Rückbezug auf die Naturanschauung erfolgt hiernach nicht durch äußerliche Reflexion, sondern die Naturanschauung ist nach dem Verf. als eingewickelt im christlichen Glauben anzusehen, aus welchem sie durch die philosophische Betrachtung zugleich mit denjenigen Elementen dieses Glaubens, welche der unmittelbaren subjektiven Religiosität minder gegenwärtig sind, hervorgezogen und zum Bewußtsein gebracht wird *).

Diese Identität oder Wesenseinheit der Religionsanschauung des Christenthums mit einer in die Tiefe gehenden Naturanschauung, welche die absolute Voraussetzung des Steffensschen, wie so mancher anderen Werke dieser Schule bildet, finden wir in ähnlicher, nur wissenschaftlich minder gebildeter Weise, bekanntlich in der mystischen Theologie des späteren, besonders deutschen Mittelalters, und namentlich in der protestantischen Mystik eines Jacob Böhme und seiner Schule. Die neuere Identitätsphilosophie ist im Ganzen den umgekehrten Weg

*) Nach einer Aeußerung am Schlusse des Werkes will der Verf. die Religionsphilosophie nicht als Philosophie im strengsten Sinne, sondern als die nothwendige Propädeutik derselben angesehen, und an die Stelle der Psychologie oder Phänomenologie gesetzt wissen, weil nämlich die Philosophie, bevor sie an ihr eigentliches Werk gehe, sich in die Mitte des christlichen Bewußtseins versetzen müsse. Aber wenn, wie unmittelbar zuvor gefordert ward, die Philosophie mit der Naturphilosophie anheben soll, so wird ihr Schluß doch wohl auch nirgends anders, als in der Religionsphilosophie zu suchen sein.

gegangen, wie jene Mystik; wie jene nämlich von der Religionsanschauung zur Naturanschauung abwärts, so ist sie vielmehr von der Naturanschauung zur Religionsanschauung aufwärts gestiegen. Es ist die große That Schellings, auf dem Gebiete des spekulativen Denkens, ohne religiöse Voraussetzungen, den Schlüssel zur Anschauung der Natur als eines lebendigen Ganzen gefunden, und dadurch den wissenschaftlichen Weg zu jener Religionsanschauung eröffnet zu haben*), die, als solche, zwar unabhängig von aller Wissenschaft ist und selbst den Inhalt der Wissenschaft, wie im Keime verschlossen, in sich trägt. Der Verfasser der vorliegenden Religionsphilosophie ist in seiner selbstständigen wissenschaftlichen Laufbahn nicht von der Spekulation, sondern von der empirischen Naturanschauung ausgegangen; wie vielen Antheil an der dermaligen Gestalt seiner Weltanschauung die seinem Gemüthe ursprünglich eingepflanzte religiöse Richtung, und wie vielen die von Außen durch geistige Wahlverwandtschaft ihm mitgetheilte spekulative Grundansicht daran hat, darüber dürfen wir hoffen, daß die Mittheilungen aus seiner Lebensgeschichte, die er kürzlich zu geben begonnen hat, uns des Näheren belehren werden. Als ein Vorzug, den er nicht mit Allen theilt, welche gleich ihm die spekulative Naturanschauung zur religiösen Mystik fortzubilden und zu steigern suchen, ist der hohe Grad geistiger Gesundheit und innerer Harmonie der sittlichen und intellectuellen Kräfte zu bezeichnen, von der seine Weltanschauung durchdrungen und getragen wird. Der Einklang der Naturanschauung mit der religiösen ist bei

*) Dieser wissenschaftliche Weg ist es, den Steffens mit folgenden Worten bezeichnet (Bd. II, S. 332): „Es giebt nichts Wichtigeres für die Begründung eines tieferen, ächt spekulativen christlichen Erkennens, nichts, was mehr geeignet ist, uns die vollendete Einheit des Alls, des ganzen Daseins, völlig klar zu machen, als die Einsicht, daß derselbe Typus, im Kleinsten, wie im Größten, durch alle Stufen der Entwickelung, der natürlichen wie der geschichtlichen, hindurchgeht.

ihm, trotz der wissenschaftlichen Mängel, die er zum Theil gerade mit jenen gemein hat, an denen wir nicht dieselben Eigenschaften zu rühmen finden, ein ungezwungener und völlig lauterer, seine Religiosität durchaus frei von jenem Anfluge eines krankhaften Pietismus, in welchem allenthalben sich die Absichtlichkeit, disparate Elemente der Weltanschauung, von denen das eine ein religiöses ist, zusammenzubringen, zu verrathen pflegt. Mehr, als bei den meisten andern Schriftstellern von ähnlicher Tendenz, tritt bei Steffens die innere, organische Einheit jener großen Doppelanschauung als eine erlebte uns entgegen; wie die Idee der Persönlichkeit den objektiven Mittelpunkt dieser Anschauung bildet, welcher die erleuchtenden Strahlen der Erkenntniß zugleich abwärts und aufwärts sendet, so ist die Anschauung selbst in seinem Geiste recht eigentlich persönlich geworden, und sie tritt aus seiner Darstellung mit der Frische und genialen Fülle einer lebendigen, geistvollen Persönlichkeit, aber freilich auch mit der Formlosigkeit und subjektiven Willkühr uns entgegen, welche, bei einem so entschiedenen Uebergewicht des persönlichen Princips über die Objektivität des Gesetzes in Wissenschaft und Kunst, nicht leicht vermieden werden kann.

Die Religionsphilosophie zerfällt nach Steffens in zwei Theile: Theologie und Ethik. Diese Eintheilung, über die, so viel wir uns erinnern, der Ref. nirgends eine ausdrückliche Erklärung gegeben hat, wird wohl den Meisten unverständlich bleiben, zumal da innerhalb eines jeden derselben der Fortschritt nicht immer ein streng methodischer ist, und die Betrachtung häufig den Schein giebt, Materien vorzugreifen, die erst später behandelt werden sollen, oder in solche, die schon früher behandelt sind, zurückzugreifen. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir den Aufschluß über die Bedeutung dieser Eintheilung in dem schon erwähnten Verhältnisse der Religionsphilosophie zu Naturphilosophie suchen. Die Teleologie hat, auch äußerlich, ihren Mittelpunkt in dem Abschnitte, welcher die Ueberschrift trägt: „die Offenbarung des göttlichen Willens in

der Natur" (Bd. I, S. 147—219). Sie umfaßt zwar bei weitem mehr, als nur, was man eine religiöse Naturbetrachtung im engern Sinne nennen kann; sie umfaßt nicht nur, in den ersten Abschnitten dieses Theils, die Auseinandersetzung der allgemeinen Principien, sondern namentlich auch in den drei letzten Abschnitten, die Betrachtung der Weltgeschichte vom religionsphilosophischen Standpunkte; allein namentlich für die letztere (die erstere würde wohl bequemer in einen eigenen, das Ganze einleitenden Haupttheil zusammengefaßt worden sein) ergiebt sich ohne Schwierigkeit der mit der religionsphilosophischen Naturbetrachtung ihr gemeinschaftliche Gesichtspunkt, und in diesem Gesichtspunkte selbst der Grund, weshalb für beide gemeinschaftlich der Name der Teleologie gewählt worden ist. Es gab eine Zeit, wo die wahrhafte Wissenschaftlichkeit, sowohl der Natur-, als der Geschichtsbetrachtung, eine schlechthinige Ausschließung alles teleologischen Raisonnements zu fordern schien, indem dieses in die todteste Aeußerlichkeit der zwecksetzenden Thätigkeit sowohl zu den Mitteln, als zu den Zwecken als solchen sich verirrt hatte. Dieser Zeit sind wir glücklich entwachsen; wo jetzt in wissenschaftlichem Zusammenhange von Teleologie die Rede ist, da weiß man zum Voraus (— nur etwa die Herbart'sche Philosophie macht noch eine Ausnahme —), daß nur die immanent-organische Teleologie gemeint sein kann, welche auch schon für den naturphilosophischen Gesichtspunkt, abgesehen noch von dem religionsphilosophischen, die Natur und die Geschichte in Ein Ganzes verbindet. Innerhalb des naturphilosophischen Standpunktes selbst jedoch ist allerdings vorzugsweise die Teleologie das Moment, welches zum religionsphilosophischen forttreibt,, und in sofern wird man es ganz passend finden, wenn Steffens mit diesem Namen ausdrücklich die vom religionsphilosophischen Standpunkte aus, so zu sagen, nach rückwärts gerichtete Betrachtung der Natur und der Geschichte bezeichnet. — Der zweite Theil dagegen hat die Bestimmung, diejenigen Gegenstände zu umfassen, welche nur der Religionsphilosophie, und sonst keinem andern Zweige der Philosophie

oder der Wissenschaft überhaupt, angehören. Er ist Ethik genannt worden, hauptsächlich wohl in der Absicht, um dadurch auf den Gegensatz hinzudeuten, welcher das Grundthema dieser Betrachtung ausmacht, den „scheinbaren Dualismus", der, wie der Verf. (Bd. 2. S. 33) bemerkt, „so nothwendig ist für das christliche Bewußtsein, sowohl im Denken wie im Handeln, daß es seine innerste Bedeutung verlieren würde, wo er verschwindet." Dieser Gegensatz nämlich ist der Gegensatz von Gut und Bös, als positive Willensbestimmungen, nicht als eines bloßen Plus und Minus, wie es bisher von den meisten Philosophen gefaßt worden ist. Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus, daß erst innerhalb des Gebietes der Religionsphilosophie dieser Gegensatz seine eigentliche positive Bedeutung erhält, während die außerreligiöse Natur- und Geschichtsphilosophie ihn, obgleich die Erscheinungen, die in diesem Gegensatze ihren Grund haben, zum Theil schon in ihr Gebiet fallen, doch seinem eigentlichen Grunde und Wesen nach zur Seite liegen lassen muß. So hebt denn die Betrachtung dieses zweiten Haupttheils der Religionsphilosophie mit dem „Ursprung der Sünde" an; sie wirft noch einen Blick zurück auf das „Böse in der Natur", und erörtert von dem dadurch gewonnenen positiven Standpunkte aus die Haupt- und Grundlehren des Christenthums über die sittlichen Zustände des menschlichen Geschlechts und über dessen sowohl diesseitige, als jenseitige Zukunft.

Wir deuteten bereits an, daß das Princip, welches bei Steffens den innern Mittelpunkt zugleich seiner Natur- und seiner Religionsanschauung ausmacht, kein anderes ist, als der Begriff der Persönlichkeit. Dieses Princip tritt bei ihm (nicht erst in der vorliegenden Schrift) deutlicher, als bei irgend einem andern Philosophen der naturphilosophischen Schule, als das Moment hervor, in welches sich ihm, nicht für das abstracte metaphysische Denken, sondern für die „intellectuelle Anschauung", der Uebergang von der Naturphilosophie im engern Sinne zur Geschichts- und Religionsphilosophie geknüpft hat. Die Naturphilosophie in ihrer ersten Gestalt suchte einen Aus-

druck für die Gesetzmäßigkeit des Universums, welcher diese Gesetzmäßigkeit und ihre begrifflich adäquate Erkenntniß als das allein Seiende und Wahre dargestellt, Willkühr und Zufall als das schlechthin Unwahre und Nichtseiende ausgeschlossen hätte. Damit in Verbindung stand die Tendenz, die Form des Wirkens oder Geschehens, so viel es sich irgend thun ließ, zu beschränken, oder sie der Form des ruhenden Seins unterzuordnen. Aus der Natur sollte, im Widerspruche mit den Ergebnissen einer besonnenen empirischen Forschung, alle Succession der Bildungen, alle Allmähligkeit der Entwickelung, mit Ausnahme der gleichmäßig wiederkehrenden, in den einzelnen Erscheinungen entfernt werden, und dem Geiste des Menschen wurden, in verschiedenem Sinne zwar, seine Vergangenheit und seine Zukunft streitig gemacht, jene, indem man den Begriff des zeitlichen Anfangs aus der Geschichte vertilgen wollte, diese, indem man die einzelne Persönlichkeit in der Gattung untergehen ließ. Für diese Tendenz nun bezeichnet die Anschauung der Persönlichkeit, so wie wir sie bei Steffens ausgesprochen finden, einen Wendepunkt, dessen Bedeutsamkeit eben daran hängt, daß das Moment, welches diesen Wendepunkt herbeigeführt hat, ein auf demselben Wege der Anschauung, wie der naturphilosophische Inhalt, nicht des abstrakten Denkens, gewonnenes ist. Nur die Anschauung nämlich, nicht der abstrakte Begriff, konnte dasjenige erfassen, worauf es hier ankommt: die absolute, absolut reale Bedeutung des Eigenthümlichen und Individuellen, — dessen, was jede einzelne Person von allen andern Personen unterscheidet. Diese Bedeutung ist das Grundaxiom des Steffens'schen Philosophirens; er bedient sich zu ihrer Bezeichnung des etwas gewagten Ausdrucks Talent, indem er von der unstreitig richtigen Wahrnehmung ausgeht, daß jene geistige Bevorzugung einzelner Personen vor andern Personen, die wir gemeinhin mit diesem Worte zu bezeichnen pflegen, nichts Anderes ist, als die, bei diesen nur ausdrücklicher, als bei andern, in die Erscheinung heraustretende Besonderheit der Beziehung, in welche sich, eben in Folge der absoluten Eigen=

thümlichkeit alles Persönlichen, jede einzelne Persönlichkeit zur äußern Natur und zur Geschichte gestellt findet. In Folge des Begriffs, den er vom Talente aufstellt, hat bei ihm der Satz, der als solcher zwar auch bei andern Philosophen, selbst bei Philosophen von ganz entgegengesetzter Richtung, vorkommt: daß vermöge des Begriffs der Persönlichkeit nicht, wie in dem Reiche der organischen Natur, das Individuum in der Gattung, sondern umgekehrt die Gattung in dem Individuum enthalten ist, noch einen anderen und höheren Sinn. Er bedeutet nicht nur, wie z. B. bei Hegel, daß in dem Individuum das Wesen der Gattung zum Fürsichsein, zum Begriffe oder Bewußtsein seiner selbst gelangt, sondern zugleich, daß dieses Fürsichsein des Einzelnen nicht eines und dasselbe für alle Einzelne, sondern für jedes Einzelne ein qualitativ Anderes ist, und daß eben diese in die Allgemeinheit des Fürsichseins, des Selbstbewußtseins, gesetzte qualitative Besonderheit oder Eigenthümlichkeit nicht eine gleichgültige und zufällige, sondern eine schlechthin reale, ja das allein wahrhaft Reale in der gesammten Welt der Erscheinung ist.

Dieses Aperçu also ist es, welches der Steffens'schen Naturphilosophie jenen Charakter einer G e s ch i ch t s philosophie gegeben hat, in welcher wir sie jetzt die Basis seiner Religionsphilosophie bilden sehen. Die Natur ist ihm nicht ein Seiendes, sondern ein Werdendes; sie ist ihm das Werden der menschlichen Persönlichkeit. Er legt in diesem Sinne gerade auf dasjenige Moment das entscheidendste Gewicht, was die frühere Naturphilosophie möglichst in Abrede zu stellen suchte, und was Hegel als „Ohnmacht der Natur, den reinen Begriff festzuhalten" bezeichnet, auf das irrationale Verhältniß der natürlichen Erscheinungswelt auf allen ihren Stufen und in allen ihren Momenten zu dem begrifflich erfaßbaren Gesetze, auf die Willkühr, oder, wie er es auch ausdrückt, auf das S p i e l, welches die Natur mit ihren eigenen Gestalten treibt. Er macht aufmerksam darauf, daß die Reihenfolge geologischer Umwandlungen unsers Erdkörpers, an deren Schlusse erst, zugleich mit

der gegenwärtigen Totalgestalt der organischen und der unorganischen Schöpfung, der Mensch entstand, ein Ergebniß der empirischen Forschung ist, und daß mit diesem Ergebnisse die Empirie, welcher sonst die Voraussetzung der gegenwärtigen Gestalt und Gesetzlichkeit des Universums ein schlechthin Letztes ist, sich ihre eigne Gränze bezeichnet hat. Die Natur vor der Erschaffung des Menschen gilt ihm als die verhüllte Persönlichkeit, und er bedient sich eben jenes irrationalen Momentes in ihr, um zu beweisen, daß dieselbe nicht blos durch einen äußerlichen Verstand für das Bedürfniß des menschlichen Geistes geordnet ist, sondern, daß dieselben Kräfte der Selbstbestimmung und Selbsterzeugung, welche den selbstbewußten Geist zum persönlichen machen, auf unbewußte Weise und in äußerlicher Unendlichkeit auch in ihr schon die wirkenden und schaffenden sind. Die Entwickelungsgeschichte des Menschengeschlechts aber ist ihm nur eine Fortsetzung der Naturentwickelung in der höheren Potenz des Geistes und des Bewußtseins; nicht, wie in der früheren Naturphilosophie, eine Umsetzung der Natursubstanz aus der Form der Räumlichkeit in die Form der Zeitlichkeit. Innerhalb dieser Geschichte selbst sucht er die Erscheinung der absoluten oder göttlichen Persönlichkeit in der Person Jesu Christi, als einen ganz entsprechenden Wendepunkt darzustellen, wie das erste Hervortreten des menschlichen Geistes aus der Umhüllung der Natur, oder wie schon früher das Hervortreten der organischen Schöpfung aus der scheinbar unorganischen einen solchen gebildet hatte.

Blicken wir, nach dieser kurzen Andeutung der von Steffens eingeschlagenen Richtung, jetzt auf den Gegensatz zurück, welchen diese Richtung, wie oben bemerkt, gemeinschaftlich gegen die Schleiermacher'sche und die Hegel'sche bildet: so werden wir wohl nicht mit Unrecht sagen dürfen, daß für sie die Anschauung der Persönlichkeit an die Stelle dessen tritt, was für jene beiden Philosophen der Uebergang in das Gebiet der logischen und metaphysischen Spekulation geworden ist. — Man hat bekanntlich insbesondere die Hegel'sche Philosophie, der

Naturphilosophie gegenüber, als Philosophie des Geistes bezeichnen wollen. Wenn wir dieser Bezeichnung eine gewisse Wahrheit zugestehen können, so liegt dieselbe darin, daß nur im Bewußtsein, also im Geiste, die reinen metaphysischen Denkformen zur Erscheinung kommen, welche in der Natur verhüllt bleiben. Allein diese Formen in ihrer Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit, wie die Hegel'sche Logik sie darzustellen versucht hat, sind nicht der Geist, der reale, lebendige, absolut concrete; ja sie, für sich allein genommen, obgleich sie, in ihrer Wahrheit erkannt, die Basis des Selbstbewußtseins ausmachen, reichen nicht einmal hin, dasjenige zu constituiren, was wir mit Steffens die Persönlichkeit zu nennen uns allerdings berechtigt glauben. Es darf nicht vergessen werden, — wie ja auch selbst der abstrakte Schematismus des Hegel'schen Systemes es anerkennt, — daß der Geist mit der Natur und durch dieselbe (– eben so gut kann man freilich auch sagen: daß die Natur durch den Geist) einen gemeinschaftlichen Gegensatz gegen jene metaphysische Begriffswelt bildet, den Gegensatz des Wesens zu der Form, des Realen und Concreten zu dem Idealen und Abstrakten. Wenn also Hegel, in seinem logischen Philosophiren, allerdings ein Moment zur wissenschaftlichen Anerkennung gebracht hat, dessen Ausscheidung aus der Natur in gewissem Sinne mit dem Werden des Geistes, mit dem Uebergange des Bewußtlosen ins Bewußtsein zusammenfällt: so hat er doch nur ein Moment dieses Uebergangs ergriffen, das formale Moment der Allgemeinheit, dasjenige, durch welches der Geist zugleich sich als mit der Natur identisch, und sich als von ihr unterschieden weiß. Ein zweites, nicht minder wesentliches Moment, das reale Moment der Besonderheit, dasjenige, durch welches der Geist sowohl mit der Natur identisch, als von der Natur verschieden ist, ist bei ihm nicht zur Anerkennung gekommen; dies nämlich ist eben jener zweite Faktor der Persönlichkeit, den Steffens mit dem Namen des Talentes bezeichnet hat. Dieses fällt bei Hegel, ganz eben so, wie der bunte Reichthum der Naturgestalten, unter die Kategorie des „Außersichseins;"

es gilt für ein Nichtiges, für ein zufälliges Beiwerk der Subjektivität, an welcher nur die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins das wahrhaft Seiende ist. Schleiermacher seinerseits zollt zwar diesem Momente eine höhere ethische Anerkennung, als Hegel; allein er bleibt darum nicht minder weit davon entfernt, in ihm, gleich Steffens, den realen Grund des creatürlichen Daseins zu erblicken, oder mit andern Worten, — denn dies will Steffens doch unstreitig sagen — die Urpotenz, in welcher Gott das creatürliche Sein zu freiem Werden und zu freier Selbstgestaltung aus sich entlassen hat.

Indem nun aber dieses Positive der Steffens'schen Richtung als ein wesentlich Ergänzendes der entgegengesetzten metaphysischen Richtungen anzuerkennen ist: so ist dem gegenüber freilich auch einzugestehen, daß der Mangel desjenigen Momentes, welches das eigenthümliche der entgegengesetzten Richtungen ausmacht, sich an der inneren, wissenschaftlichen Gestaltung des Steffens'schen Grundprincips und auch an der Art und Weise der Polemik gegen das „System des absoluten Denkens," die sich durch das ganze Werk hindurchzieht, sehr entschieden kund giebt. Der Begriff der Persönlichkeit, wie der Verf. ihn aufstellt, soll allerdings, seiner Absicht nach, nicht zusammenfallen mit dem Begriffe der unbedingten, grundlosen Willkühr; allein es fragt sich, ob er nicht wider seine Absicht dennoch damit zusammenfällt. Die Priorität, die er, sowohl was die göttliche, als was die creatürliche Persönlichkeit betrifft, für das Wollen im Gegensatze des Denkens allenthalben in Anspruch nimmt, läßt solches allerdings befürchten. Er stellt zwar nicht in Abrede, daß auch das Denken ein wesentliches Moment der Persönlichkeit ausmacht, nicht blos der menschlichen, sondern auch der göttlichen; aber wenn wir irgend seine Worte im strengen Sinne nehmen wollen, so geht aus ihnen hervor, in Bezug auf das göttliche Denken zwar, daß dasselbe durchaus keine Nothwendigkeit in Gott begründet, sondern seinem Inhalte nach schlechthin abhängig von dem göttlichen Willen ist, in Bezug auf das creatürliche Denken aber, daß es nur

einen gegebenen, durch eigenen und fremden Willen ihm gegebenen Inhalt hat, doch keinen nothwendigen, keinen solchen, der in seiner Nothwendigkeit die Natur des Denkens ausmacht. Aus diesen Prämissen würde streng genommen die Nothwendigkeit eines unbedingten Prädestinationsglaubens folgen, und Schleiermacher, der, wiewohl auf ganz anderm Wege, als Steffens, in diesem Punkte zu ähnlichen Annahmen gelangt ist, hat, in seiner bekannten Erwiderung gegen Bretschneider, Folgerungen aus derselben gezogen, welche der Calvinischen Lehre wenigstens sehr nahe kommen. Dazu aber läßt es bei Steffens die positive und energische Anschauung nicht kommen, die er, wie von der göttlichen, so auch von der creatürlichen Persönlichkeit, und zwar von letzterer ausdrücklich auch in ihrem Gegensatze, in ihrer Abwendung von Gott, also von dem Bösen, gefaßt hat. Nur bei einem durchaus negativen Begriffe vom Bösen läßt sich jene Ansicht, welche auch in Gott eine unbedingte Priorität des Wollens vor dem Denken behauptet, logisch durchführen. Zu diesem negativen Begriffe sehen wir deshalb, wie Schleiermacher, so auch Augustin und Calvin sich bekennen, letztere beide, freilich nur theoretisch oder in abstracto, praktisch oder in concreto, gehen Beide wieder davon ab, weil sie dadurch in eine allzuentscheidende Collision mit den christlichen Lehren von Teufel, Hölle und ewiger Verdammniß versetzt werden, Lehren, welche von Schleiermacher consequenter Weise verworfen worden sind. Steffens sehen wir hier, in anderer, gewissermaaßen entgegengesetzter Weise zwar (indem er auf das Moment der creatürlichen Freiheit denselben Nachdruck legt, den jene auf das Moment der göttlichen Allmacht legten), in einem ähnlichen Widerspruche mit sich selbst, wie jene ältern christlichen Denker, befangen bleiben; denn seine philosophische Grundanschauung von der Bedeutung der Persönlichkeit nicht minder, wie seine innige Anhänglichkeit an das Christenthum in seinem ganzen Umfange, verbieten ihm, von jenem positiven Begriffe des Bösen abzugehen, welchen nur eine völlig willkührliche, objektiv durchaus unberechtigte Exegese aus den Urkunden

des Christenthums hinweg interpretiren kann. Diesen Widerspruch, der ihm selbst keineswegs unbewußt bleibt, zu lösen, müht er sich in verschiedenen Theilen seines Buches auf eine Weise ab, die dem Leser um so peinlicher fallen muß, je klarer derselbe eingesehen hat, wie der Widerspruch schlechthin unlösbar ist, so lange man sich nicht zu der Anerkennung einer objektiven metaphysischen Denknothwendigkeit, die auch für Gott dies ist, entschließen will. Zu diesem Entschlusse aber kommt es bei dem Verf. nicht, so nahe ihm derselbe auch durch Schelling gelegt war, mit dessen Abhandlung über die Freiheit er sich im zweiten Bande viel zu schaffen macht, ohne über ihren Inhalt zu einem Resultate gelangen zu können. Er begnügt sich, in der teleologischen Entwickelung des Schöpfungsganzen ein Moment der Hemmung anzunehmen, welches, durch die göttliche Schöpferthätigkeit von Stufe zu Stufe überwunden, im Zusammenhange der Ethik, als seinen Grund habend in dem Bösen, d. h. in dem von Gott abgewandten oder gegen Gott empörten Willen der in der Natur verhüllten, im menschlichen Bewußtsein offenbarten Persönlichkeit, erkannt wird. Wie aber diese Hemmung eintreten konnte, ohne daß entweder Gott sich durch Anordnung derselben zum Mitschuldigen des Bösen machte, oder daß man sich dadurch auf eine Nothwendigkeit des Begriffs (des Begriffs der creatürlichen Persönlichkeit und der in dieser nothwendiger Weise enthaltenen Freiheit nämlich), die auch dem göttlichen Willen gegenüber sich als ein Prius behauptet, zurückgeführt findet: darauf haben wir in dem ganzen Buche eine klare und bestimmte Antwort vergebens gesucht. Denn wenn der Verf. bemerklich macht, daß die in der Zeit fortdauernde Schöpferthätigkeit Gottes, eine perennirende Ueberwindung der Hemmungen und Vernichtung der hemmenden Momente ist: so könnte man sich mit dieser Ausrede allenfalls, unter Voraussetzung des Schleiermacher'schen Begriffs der Hemmung, zufrieden gestellt finden, nach welchem „Hemmung" nur ein subjektives Minus des Gottesbewußtseins in den einzelnen Individuen bezeichnet, nimmermehr aber unter den von

Steffens selbst gegebenen Prämissen, welche diesen Begriff zu etwas Objektivem und Positivem, in der Natur nicht minder, wie im subjektiven Geiste Wirksamen (sogar den „geistigen Anfang zur Schöpfung" nennt er sie: Bd. 1. S. 465.), endlich zu etwas in einer „Masse" von Individuen sich Realisirenden (vgl. Bd. 2. S. 260.), sogar zu einer Ewigkeit des Widerstandes gegen Gott, sich Befestigenden machen.

Wir haben im Obigen den Einklang rühmend anerkannt, in welchem, durch die Idee der Persönlichkeit und deren lebendige Anschauung vermittelt, die philosophische Welt- und Naturanschauung des Verfassers sich, auf natürliche und ungezwungene Weise, nicht auf gemachte und erkünstelte, mit dem christlichen Glauben, oder, wie es der Verf. mit Schleiermacher auszudrücken liebt, dem christlichen Bewußtsein gesetzt hat. Dieses Anerkenntniß wird, meinen wir, durch den eben gerügten Zwiespalt in seiner philosophischen Denkweise nicht aufgehoben. Denn dieser Zwiespalt ist ein solcher, von dem sich nachweisen läßt, daß er nicht erst durch die Anschließung an das Christenthum, — (wenn man diese als etwas der philosophischen Bildung des Verf.'s Aeußerliches betrachten wollte, was sie in Wahrheit eben nicht ist) — veranlaßt, sondern in dem spekulativen Standpunkte des Verf.'s von vorn herein, als ein innerhalb desselben nicht zu überwindender, enthalten ist. In ähnlicher Weise betrachten wir auch eine andere, in der Weltansicht des Verf.'s zurückbleibende Anomalie, wenn dieselbe sich auch noch unmittelbarer an seine Stellung zum Christenthume knüpft, doch nicht als eine durch diese Stellung verschuldete, sondern vielmehr nur als eine solche, in welcher tiefer liegende Mängel der wissenschaftlichen Grundlage seiner Weltansicht zur Erscheinung kommen. Wir meinen seinen Wunderglauben, der sich, wenigstens in Bezug auf die neutestamentliche Geschichte, am Schlusse des ersten Bandes, als ein völlig unbedingter ausspricht. Diese Unbedingtheit sucht der Verf. (S. 440) durch folgende Betrachtung zu motiviren: „Die Religion hat nur eine Bedeutung für den Menschen, wenn er in der Geschichte einen

Punkt gefunden hat, dem er sich völlig unbedingt hingeben kann. Dieser Punkt der Hingebung kann auf einer jeden Stufe der Entwickelung Statt finden; aber sie ist, wie sie auch erscheint, jederzeit unbedingt; und so wesentlich gehört dieses ihr zu, daß eine jede Bedingung, eine jede Vermittlung aus andern Quellen des Erkennens, der Anfang der Vernichtung aller Religion ist, und es auch zu jeder Zeit war. — Haben wir das Recht, über die Momente der Erscheinung des Heilandes aus eigenem Denken zu richten, so daß irgend ein Moment seiner Erscheinung, als Denken in seiner Lehre, als Handeln in seinen Thaten, oder als Eigenthümlichkeit seines Daseins, in seiner Geburt, seinem Leben, Sterben und seiner Fortdauer, nicht, wie diese uns gegeben werden, sondern wie irgend eine spätere Entwickelungsstufe sie zu beurtheilen und zu corrigiren sich befugt glaubt, so ist der Heiland nicht erschienen. Der Punkt einer unbedingten Hingebung ist nicht gefunden; und die christliche Religion ist, als solche, in ihrer Wurzel vernichtet." In schrofferen Worten, — wenn wir den Verf. wirklich bei seinen Worten nehmen wollten, — ist die Gefangengebung der Vernunft unter den Glauben wohl kaum gepredigt worden! Also die Hingebung nicht an die wahre Gestalt des Heilandes, nicht an diejenige Wahrheit seiner Erscheinung, welche durch die Vereinigung des wissenschaftlichen oder Weltbewußtseins mit dem christlichen Bewußtsein vermittelt wäre (eine Vereinigung, die der Verf. doch sonst allenthalben im Munde führt), wird gefordert, sondern an seine Erscheinung, wie sie uns gegeben wird, d. h. — denn wie will man diese Worte sonst auslegen? — an die Momente der schriftlichen Tradition, die ihrerseits wiederum ihre Beglaubigung, da jeder andere Maaßstab ihrer Beurtheilung von dem Verf. uns entzogen wird, nur in der einmal beliebten Annahme der Kirche haben kann, was ist dies Anderes, als die unumwundenste Verläugnung des protestantischen Princips, (— eine Prüfung der neutestamentlichen Schriften aus ihrem eigenen Geist heraus hat bekanntlich auch Luther auf das Freimüthigste gestattet), eine

offenbare Rückkehr zum Autoritätsglauben in seiner dunkelsten Gestalt? — Indessen, wir dürfen wohl annehmen, daß es in der That der Verfasser nicht so schlimm meint; daß er nur seine Worte nicht sorgfältig genug abgewegen hat. Der gesammte Gang seiner Untersuchung zeigt, daß es eben so wenig seine Absicht sein kann, der historischen Kritik ihr Recht abzusprechen, wie der empirisch naturwissenschaftlichen Forschung. Er glaubt vielmehr die streng historische Gültigkeit der neutestamentlichen Ueberlieferung (was freilich ein wirklich wissenschaftlicher Kritiker ihm nicht leicht zugeben wird) als Resultat einer vorurtheilsfreien Kritik voraussetzen zu dürfen, nachdem er sich auf spekulativem Wege überredet hat, daß, die Möglichkeit von Wundern zuzugeben, es eben zur Unbefangenheit des kritischen Verfahrens gehört, die Wirklichkeit eines von Wundern getragenen und umgebenen Daseins des Heilandes aber durch die spekulative Idee der absoluten Persönlichkeit, welche wir in Christus realisirt finden, sogar gefordert wird. Vor Allem scheint er die übernatürliche Zeugung Christi als das Haupt- und Grundwunder anzusehen. Zum Erweise dieses Wunders nämlich hat er die Naturanalogie des Verhältnisses aller höhern Stufen des Daseins zu den niedern in Bereitschaft; so undenkbar eine Erzeugung des Organischen aus dem Unorganischen, des menschlichen Geschlechts aus den Thiergeschlechtern, eben so undenkbar, behauptet er, sei eine Erzeugung des Erlösers auf dem gewöhnlichen Wege der natürlichen Fortpflanzung innerhalb des durch die Sünde der Natur anheimgefallenen menschlichen Geschlechts; — das Eine so gut, wie das Andere, sei eine generatio aequivoca, deren Möglichkeit man auf keine Weise einräumen dürfe. — Wie schon angedeutet, dieser allzukühne und, um es gerade herauszusagen, unkritische Wunderglaube des Verfassers, scheint uns nicht sowohl eine Folge seiner religiösen Gesinnung, oder seines „christlichen Bewußtseins,“ als vielmehr eben jener Unsicherheit der metaphysischen Grundlage seiner spekulativen Weltansicht, welche ihn, trotz seiner großartigen Anschauung von der Persönlichkeit und

der creatürlichen Freiheit, so nahe an das Dogma eines grundlosen beneplacitum der Gottheit herangebracht hat. Denn freilich, eine Ansicht, welche jenseits der Natur und der Geschichte von einer Nothwendigkeit, durch die auch Gott gebunden wäre, Nichts wissen will, wird auch innerhalb der Erscheinungswelt keinen Grund finden, die Offenbarung des Göttlichen für gebunden an die relative Nothwendigkeit der Naturgesetze zu halten. Sie wird von ihrem Standpunkte aus gegen diejenigen, welchen das Naturgesetz als die immanente Gränze der göttlichen Offenbarung gilt, die Anklage zu erheben sich berechtigt achten (S. 470), daß diese „die Permanenz der Sinnlichkeit unter jeder Bedingung retten wollen", nicht bedenkend, daß umgekehrt gerade dies eine ungebürliche Beschränkung des Göttlichen ist, wenn man die Aufhebung des Naturgesetzes für nothwendig erachtet, damit das Göttliche sich manifestire; — als ob die Gottheit, um vor den Augen ihrer Geschöpfe offenbar zu werden, zuvor ihr eigenes Werk zerstören müsse! — Eine Anomalie aber, oder ein Mißklang bleibt der unbedingte Wunderglaube (d. h. derjenige der, wie der Verf. es ausdrücklich verlangt, die Wunder nicht nur für eine Steigerung, sondern für eine absolute Durchbrechung der Naturgesetze angesehen wissen will) in einer spekulativen Weltansicht darum nicht weniger. Denn alle Spekulation, auch die eigene des Verfassers, beruht, selbst wenn sie nicht von der ausdrücklichen Voraussetzung einer absoluten metaphysischen Nothwendigkeit in Gott ausgeht, doch in aller Wege auf der Anerkennung einer solchen Bedeutung der gesetzlichen Ordnung in Natur und Geschichte, welche mit dem Mirakelglauben ein für allemal nicht zusammen bestehen kann.

Bei Allem indeß, was wir von wissenschaftlicher Seite gegen sie zu erinnern gefunden haben, bleibt diese „christliche Religionsphilosophie," als ein Denkmal einer der edelsten, geistig lebendigsten Persönlichkeiten, welche in unsern Tagen auf dem Felde der philosophischen Spekulation thätig sind, ein der Beachtung würdiges Werk, insbesondere erfreulich für diejenigen, welche die philosophisch-religiöse Richtung ihres Verfassers als ein heilsames Gegengewicht gegen die in der Schule dermalen vorwaltenden Tendenzen zu würdigen wissen. Sollte auch dieses Werk noch nicht ausreichen, den Sieg der von ihm vertretenen Richtung über die entgegengesetzten zu entscheiden, so wird es doch dienen, den Kampf gegen sie zu beleben und neu anzuregen, und auch dies wird Jeder, der nicht selbst in den von dem würdigen Verfasser dieses Buchs bekämpften Tendenzen befangen ist, als einen Gewinn betrachten.

Intelligenzblatt.

Bei A. Marcus in Bonn ist so eben erschienen:

Lehrbuch der Kirchengeschichte

von **Dr. J. C. L. Gieseler.**

Dritten Bandes erste Abtheilung.

(Vierte Periode. Von der Reformation bis auf unsere Zeiten. — Erster Abschnitt. Von der Reformation bis zum westphälischen Frieden v. 1517—1648.) gr. 8. 1840 — Preis 2 Thlr. 16 Ggr.

Das ganze Werk, bestehend aus Bd. I. Bd. II. 1—4te Abtheil. Bd. III. 1ste Abtheil., kostet jetzt 14 Thlr. 12 Ggr.

Bei J. J. Weber in Leipzig ist so eben erschienen:

B. F. Trentowski,

Vorstudien

zur

Wissenschaft der Natur

oder Uebergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universellen Philosophie.

Zwei Bände. Preis 3 Rthlr.

In unserm Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen:

Frauenstädt, Dr. I., Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie. gr. 8. geh. 2 Thlr. 10 Sgr. oder 8

Ogienski, Dr. Immanuel, Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie. gr. 8. geh. 12½ Sgr. oder 10 gGr.

Berlin, im October 1840. Voß'sche Buchhandlung.

Im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

J. F. Fries

Die Geschichte der Philosophie

dargestellt

nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung.

Zweiter Band. Preis 4 Thlr.

Inhalt: 1) Die Geschichte der Philosophie vom Anfang der christlichen Lehre bis zur Erfindung der Methoden der Erfahrungswissenschaften oder von Paulus dem Apostel bis auf Galileo Galilei und Bacon von Verulam. 2) Die Geschichte der Philosophie von der Erfindung der Methode der Erfahrungswissenschaften bis zur Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse oder von Bacon von Verulam und Galileo Galilei bis auf Kant. 3) Anhang. Polemische Bemerkungen über neuere große Rückschritte.

Der erste Band (erschienen 1837), Preis 3 Thaler, enthält: 1) Einleitung. 2) Die Geschichte der Philosophie bei den Griechen von Hesiodos bis zu Paulus dem Apostel.

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Vol. 7

1841

KRAUS REPRINT

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Siebenter Band

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.
KRAUS REPRINT
A Division of
KRAUS-THOMSON ORGANIZATION LIMITED
Nendeln/Liechtenstein

Inhaltsanzeige des III. Bandes der Neuen Folge.

(Der Gesammt-Folge VII. Band.)

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Druckfehler und Verbesserungen.

Im sechsten Bande der Zeitschrift:

S. 231. Z. 2. von Unten lies: fernes statt freies.
S. 241. Z. 5. v. U. ist „übergetragen" zu streichen.
S. 261. Z. 9. v. U. l. „supercilio" st. supercilia.
S. 265. Z. 16. v. O. st. bekannt l. bekommt. und nach „Blicks" das Komma zu tilgen.

Im siebenten Bande:

S. 164. Z. 16. v. O. lies: so mag sie zu Hause bleiben.

Ueber die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden ist.

Von

Professor Dr. Sengler in Marburg *).

Die großen Fragen der europäischen Menschheit in dem gesammten politischen, religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Leben drängen sich immer mächtiger und unaufhaltsamer hervor und suchen ihre Lösung. Der große Aufschwung des Geistes gegen Ende des vorigen Jahrhunderts nach langer Lethargie und Versunkenheit ins materielle Leben ist so universell und sich auf alle Gebiete der Wissenschaft und des Lebens erstreckend, daß kein Gebiet des Geistes und Lebens davon unberührt geblieben ist. Ueberall ist die alte Basis auf das Tiefste erschüttert und dadurch eine gewaltige Spannung und Gährung hervorgerufen, die immer mächtiger und unaufhaltsamer hervortritt und eine neue Begründung fordert. Auch die sonst dem materiellen Leben ergebene Menschenklasse wird von dieser Bewegung ergriffen und in der Sicherheit ihres Besitzes und der nicht beneidenswerthen Zufriedenheit mit demselben erschüttert und hebt ihr Haupt empor. Die Töne einer ihnen schon halb verklungenen Sage der positiven Religion schlagen jetzt durch die öffentlichen Verhandlungen über dieselbe an ihre Ohren und machen sie auf

---

*) Diese Abhandlung war ursprünglich zu einer akademischen Festrede bestimmt, welche der Ausführung des Inhalts gewisse Gränzen auferlegt. Zum Behufe des gegenwärtigen Abdrucks sind der dadurch veranlaßte Eingang und Schluß weggelassen worden.

Die Redaktion

eine Macht aufmerksam, die sie schon längst nicht mehr in der Welt glaubten. Und wie die Todten ihre Todten, die sie begraben, schon im Nachhausegehen wieder unter den Lebenden finden und von denselben geschreckt werden: also erstehen jene höheren Mächte zu einem neuen Leben und halten Gericht über ihre Richter und Verurtheiler.

Je bedeutender aber der Standpunkt einer Zeit ist, desto mehr thun sich Zeichen und Wunder kund und lenken auf die Dinge, die da kommen sollen. Es bemächtigt sich alsdann der Gemüther ein Gefühl und eine geheimnißvolle Vorahnung, und erzeugt eine Geistesspannung, die alle Lebenstiefen in Erregung und Bewegung versetzt. Es ist diese Spannung nichts Anderes als der neue Geist, der erzeugt werden soll, in seiner mächtigen Gährung.

Diese tiefe Lebenserregung erzeugt dann auch zu allen Zeiten Propheten. Es wird in dieser Beziehung immer eine denkwürdige Erscheinung bleiben, daß sich in allen christlichen Zeiten die Prophezeiung des nahen Weltendes oder tausendjährigen Reichs da erzeugte, wo eine große Umwandlung der Zeit, eine welthistorische Katastrophe, bevorstand. So war es nicht bloß ein äußerer, chronologischer, sondern ein innerer, in dem Geiste der Zeit selbst liegender Grund, welcher das tausendjährige Reich nach wirklichem Ablauf dieser Zeit verkündete. Es hat sich diese Ansicht in den folgenden Zeiten bei einer bevorstehenden großen Umwandlung der Dinge immer wiederholt. Aber bestimmter, d. h. in der Zeitangabe individueller, hat sich wohl diese Prophezeiung noch niemals wiederholt, als in Bezug auf den gegenwärtigen Wendepunkt der Zeit.

Je mehr aber das Außerordentliche einer Erscheinung in der Weltgeschichte uns überhaupt reizt, den Schleier der Göttin zu Sais zu lüften, desto mehr muß dieses in einer Zeit der Fall sein, in welcher ein allgemeiner Umschwung der Dinge in allen Gebieten des Geistes und Lebens bevorsteht. Hier müssen wir nun freilich von der Ueberzeugung ausgehen, die nicht bloß theoretisch erworben wird, sondern Resultat der

ganzen geistigen Lebensrichtung ist, nämlich, daß, wie im Reiche der Natur, so auch in der Geschichte der Menschheit, der Geist in einer stets fortschreitenden Entwicklung begriffen ist, in welcher sich die Idee der Menschheit entfaltet. Schon einer oberflächlichen Betrachtungsweise kann es gegenwärtig nicht entgehen, daß sich in allen Stufen der Natur eine gesetzmäßig fortschreitende Idee darstellt und zwar so, daß das niedere Product in seiner Art vollkommen, aber doch nur Vorstufe für eine höhere Entwicklung ist, und daß jede höhere Stufe das Siegel, unter dem die niedern noch beschlossen liegen, erbricht, und sie zur Offenbarung bringt. Dieselbe Gesetzmäßigkeit müssen wir auch in der Geschichte des menschlichen Geistes erwarten, in der ein heiliger Wille herrscht, so sehr der menschliche auch wanket. Diese durch die Idee des menschlichen Geistes begründete Gesetzmäßigkeit kann durch die eigensüchtigen Interessen, Bestrebungen und Zwecke der Menschen wenigstens in ihrem Resultate nicht aufgehoben werden. Allerdings kann man dem sich durch Vernunft und Erfahrung widerlegenden Optimismus nicht huldigen, dem alles Wirkliche nicht bloß in seinem Resultate, sondern auch in seiner Vermittlung vernünftig ist, so daß das Verkehrte ein ebenso nothwendiges Moment sei, als das Wahre; — man muß vielmehr zugeben, daß unsere jetzige zeitliche Entwicklung, in Folge der menschlichen Schuld, nur durch den Gegensatz und Widerspruch vermittelt, fortschreitet. Unser gegenwärtiges Weltbewußtsein ist ein befangenes, und wir werden von dieser Befangenheit nur nach und nach befreit. Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen; aber daß sie zum Himmel wachsen, und nicht Geburt und Grab ein ewiges Meer ist, in das alles Leben trostlos hinabsinkt und verschlungen wird, ist jene Vernunft und Christenthum angemessene und über den trostlosen Fatalismus erhebende Weltansicht. Der Kampf und Streit des Lebens ist doch wohl der Ruhe des Kirchhofs vorzuziehen; und in dieser Hinsicht sagt selbst der Friedensfürst: ich bin nicht gekommen, den Frieden, sondern das Schwerdt zu bringen! In der höchsten

Macht der Verkehrung zeigt sich noch die Wahrheit wirksam, und gerade die Energie und Entschiedenheit des Bösen steht der Wahrheit oft näher, als die unselige Halbheit, die es weder im Guten, noch Bösen zum Charakter bringen kann. Treffend sagt daher unser großer deutscher Dichter: wer seinen Irrthum nur kostet, der hält lange damit Haus, wer ihn aber erschöpft, der muß ihn aufgeben, er müßte denn ein Narr sein!

Und so sind wir denn gewiß, daß sich in dem Reiche des Geistes und der Geschichte dieselbe Gesetzmäßigkeit nur in einer weit höheren und reicheren Vermittlung findet, als im Reiche der Natur, und daß mithin jede folgende Entwicklungsstufe eine weitere Entwicklung der Idee der Menschheit ist. Jede folgende Generation tritt daher den Standpunkt der Bildung und Entwicklung der vorhergehenden als eine geistige Erbschaft an, und hat die Aufgabe, auf den Schultern dieser stehend, sie weiter zu führen und den geistigen Gesichtskreis fort und fort zu erweitern. Auch hier hat der klare Lessing das wahre Wort (in seiner merkwürdigen Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts) gesprochen: „Geh' deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung. Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln! — Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurück zu gehen! Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist. Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen, so viel Seitenschritte zu thun!" — Diese, auf unserm gegenwärtigen Standpunkte der Bildung triviale, oder allgemein bekannte, wenn auch nicht allgemein erkannte und anerkannte Wahrheit muß ich hier voraussetzen, wenn ich der Betrachtung der gegenwärtigen Zeit näher treten will. Diese ist Resultat einer großen Vergangenheit und Grundlage einer reichen Zukunft, und daher nur aus dieser Vergangenheit zu erklären, so wie sie selbst erst ihre Zukunft erklärt.

Die Züge zur Signatur der gegenwärtigen Zeit, und wie sie geworden ist, welche die folgende Darstellung geben will, können und sollen, wie es sich von selbst

versteht, kein vollkommenes Bild dieser Zeit geben, sondern nur jene Hauptgesichtspunkte, um die sich im Grunde die ganze geistige Bewegung der gegenwärtigen Zeit, als um ihren eigentlichen Mittelpunkt, dreht, hervorheben und feststellen. Ich muß hierbei um so mehr die Nachsicht der verehrtesten Versammlung in Anspruch nehmen, als mit dem Reichthum und der Tiefe des Inhalts auch die Schwierigkeit der Darstellung wächst und um so mehr die Form mit dem Stoffe zu ringen hat.

Unsere gegenwärtige Zeit ist der Abschluß einer dreihundertjährigen Entwicklung des Geistes und der Uebergang zu einer neuen Weltepoche. Die neue Welt hat nämlich drei Hauptepochen: in der ersten herrscht die Objectivität der Menschheitsidee über die Subjectivität, in der zweiten herrscht die Subjectivität über die Objectivität, in der dritten treten beide ins Gleichgewicht und in Einheit. Die erste ist die Zeit des Mittelalters; die zweite die neuere Zeit in ihrer bisherigen Entwicklung; die gegenwärtige Zeit macht den Uebergang aus der zweiten in die dritte Weltepoche.

Der Charakter der ersten Epoche ist eine einseitige Idealität, welche die natürliche Realität oder natürliche Welt noch nicht in sich vollkommen aufgenommen hat, sondern sie noch außer sich bestehen läßt. Es herrscht das Jenseits der Idee einseitig ohne Vermittlung mit dem Diesseits.

Die christliche Welt eröffnete in ihrem Stifter der Menschheit ihre unendliche Idealität des Lebens, und hob die alte Welt, in welcher die natürliche Realität des Lebens herrschte, ihrem Principe nach auf. Aber wie in der heidnischen Welt eine einseitige Innerweltlichkeit des Göttlichen herrschte, in welcher das Uebernatürliche und Göttliche nicht zu seinem Rechte und zu seiner Anerkennung kam, sondern ihr jenseits blieb; so herrschte nun in der ersten Hauptepoche der neuen Welt eine einseitige Ueberweltlichkeit des Göttlichen, die das innerweltliche und natürliche Leben in seinen verschiedenen Richtungen nicht zu seinem Rechte und seiner Anerkennung gelangen ließ. Dort herrschte

also einseitig das Diesseits, hier einseitig das Jenseits vor. Die Ausgleichung dieses Mißverhältnisses versuchte nun die neuere Zeit, aber wieder auf einseitige Weise. Das Christenthum hatte in seinem Stifter das Natürliche und Uebernatürliche, das Menschliche und Göttliche, das Diesseits und Jenseits dem Principe nach vereinigt; aber in der ersten Periode beide noch nicht vermittelt. Es herrschte das Uebersinnliche, Jenseitige, Göttliche einseitig, so daß das Natürliche, Diesseitige und Menschliche nicht zu ihrem Rechte und ihrer Anerkennung gelangten, die ihm durch das Christenthum geworden waren. Die Forderung dieses Rechts und dieser Anerkennung trat nun hervor, sobald die Subjectivität so weit erstarkt, selbstständig und mündig geworden war, daß sie der einseitigen Objectivität entgegentreten konnte. Die Zeit der Auktorität war vorüber, und es beginnt die Zeit der subjectiven Freiheit. Es zieht sich der Mensch in sich selbst zurück, stellt sich auf sich selbst und sucht nun, was er bisher außer sich gesetzt und gesucht hatte, in sich selbst. Er erfaßt sich als Mikrokosmus, als Einheit und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, als Inbegriff der ganzen Wirklichkeit. So steigt er also in die Tiefe seines Wesens hinab, um sich zu erforschen und durch die Selbsterkenntniß die Erkenntniß der ganzen Wirklichkeit zu erlangen. In der ganzen natürlichen und geistigen Welt sieht er nur die Organisation seines eignen Wesens. Das tiefere Eingehen in sich selbst und die vollkommnere Selbsterkenntniß ist zugleich eine größere Erweiterung zur natürlichen und geistigen Wirklichkeit, in der er um so mehr seine eigne Gesetzmäßigkeit wiedererkennt, als er sich selbst erkennt.

Da nun aber der Mensch die Einheit der Natur und des Geistes ist, so umfaßt seine Selbsterkenntniß diese zwei Seiten: die Natur und den Geist. Es treten daher nun sogleich beim Beginne der neuern Zeit diese zwei, die ganze neuere Zeit bestimmenden Hauptrichtungen hervor: die eine in Baco von Verulam, der die Erfahrung, und zwar vorzugsweise der Natur, im tiefern Sinne geltend machte; die andere in Cartesius, der den Geist und das reine Denken seiner selbst zum

Principe der Erkenntniß erhob. In der Art und Weise, wie Baco die Erfahrung geltend machte und als Grundprincip der Philosophie aufstellte, zeigt sich sogleich das ganze Princip der neuern Zeit mit siegreicher Klarheit ausgesprochen: nämlich, daß der Geist nur in die Erfahrung geht, um sich in der natürlichen und geistigen Welt selbst zu erfahren, d. h. nur die Gesetze seines eigenen Wesens zu erkennen. Es ist, mit Einem Worte, eine wissenschaftliche, methodisch fortschreitende Erfahrung, keine blinde Empirie.

Diese zwei Richtungen des Menschen auf die Erkenntniß der Natur und des Geistes, der Erfahrung und des reinen Denkens, schreiten nun durch die ganze neuere Zeit fort, und laufen neben einander her, jedoch so, daß sich die erstere eher hervorthat und ausbildete, und die letztere später mit bedeutendem Erfolge hervortrat. Der Mensch orientirt sich erst in der sinnlichen Welt, erforscht ihre Natur und Gesetze, und geht dann, durch diese Erkenntniß vermittelt, zur tiefern Selbsterkenntniß seines geistigen Wesens fort.

Wenn die Philosophie, nach Novalis sinnvollem Ausdrucke, das Heimweh ist, überall zu Hause zu sein, so will der Mensch erst in der natürlichen Welt zu Hause sein, durch Erforschung ihres Wesens und ihrer Gesetze. Der Geist hat die natürliche Welt zur Voraussetzung und ist durch sie vermittelt. Diese Voraussetzung hebt er nur dadurch auf, daß er sich in der natürlichen Welt selbst erkennt und ihre Gesetzmäßigkeit als die seines eigenen Wesens erfaßt.

Durch dieses überall in der Natur zu Hause Sein verschwand nun nach und nach in der neuern Zeit jene Unheimlichkeit und jenes Grauen vor den in der Natur hausenden dämonischen Mächten, welche durch die schwarze und weiße Magie beschworen worden waren. Die Magie des Mittelalters und die daran sich knüpfende Superstition beweist, daß auch hier der Mensch sich berufen glaubt, über die Kräfte der Natur zu verfügen und sie sich dienstbar zu machen, oder daß er sich für den Herrn der Natur hält, nur daß er seine Herrschaft mit

Ueberspringung der natürlichen Vermittlung, also nicht durch Erkenntniß der Gesetze und Kräfte der Natur, sondern durch bloßes unmittelbares Wollen, ausüben will.

Die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes in der Natur wird in der neuern Zeit durch jene große, den ganzen Charakter der neuern Zeit aussprechende Entdeckung des neuen Weltsystems, welche allen nun folgenden recht eigentlich die Thüre öffnet und den Weg bahnt, begonnen. Welche Bedeutung die Entdeckung des Copernicanischen Weltsystems hat, beweist am Besten der ungeheure Schrecken, welchen es bei der Kirche hervorgerufen hat, gleichsam als hätte man den ganzen weltgeschichtlichen Zusammenhang dieser Entdeckung mit dem Geiste der neuern Zeit sogleich erkannt.

War nun durch diese Entdeckung erst das natürliche Universum geöffnet, so drang Keppler in den Himmelsraum, und ihn umseglend, entdeckte er die Gesetze und Verhältnisse der Planeten. Auf dieser geöffneten neuen Bahn drang nun Galiläi weiter, tiefer und umfassender ein. Seine einfachen Versuche mit elfenbeinernen und bleiernen Kugeln gaben so bedeutende Resultate, daß die weitere Fortbildung der Astronomie wesentlich davon abhing, und sie den Grund legten zu den Untersuchungen, die Gestalt der Erde zu bestimmen. Galiläi drang, mit dem neu erfundenen Fernrohr gewaffnet, mit schärferm und klarerem Auge in den Himmelsraum und entdeckte die Monde des Jupiter und die Ringe des Saturn; sah die Sonnenflecken, und die Nebelflecken sich in Sterne zertheilen. Allen diesen Endeckungen setzte Newton die Krone auf. Er brachte die Resultate seiner Vorgänger zu einer systematischen Vollendung.

Von dem Himmelsraume stieg man nun auf die Erde herab und untersuchte ihr Wesen und ihre Gesetze, vor Allem das Gesetz der Ruhe und Bewegung, und ging zur Erklärung der Materie fort, wenn auch dies vorerst nur auf mechanische und atomistische Weise geschah. Jetzt wandte man sich zu den Erdräumen, drang in sie ein, umsegelte sie, und entdeckte eine

bisher unbekannte Welt auf der Erde. Columbus entdeckte neue Erdtheile, Vasco de Gama umsegelte Afrika und drang bis Indien vor, Franz Drake umsegelte die Erde. Hierdurch wurde ein neues Himmelsgewölbe eröffnet; es erschienen neue Sternbilder, und eine neue Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt that sich auf und erweiterte das Gebiet der Botanik, Zoologie und physischen Anthropologie.

Wie man mit dem Fernrohre in die Tiefe des Sternenhimmels eingedrungen war und hier eine neue Welt entdeckt hatte; so entdeckte man nun mit dem erfundenen Mikroscop eine neue Welt auf der Erde. — Nun wurde auch der Schauplatz der Erde geebnet und einem allgemeinen Verkehre und neuen Handelsverbindungen der Weg gebahnt. Unermeßlich war der Erfolg dieses Verkehrs der Völker und Individuen, die Entdekkungen ihrer Natur, Kultur, Sitten, Religion u. s. w. Das Schießpulver ward erfunden und sprengte die Ritterburgen, hob die barbarische Verhausung und Abschließung auf, führte eine neue Kriegskunst ein, durch welche die Völker sich schneller einander näher gebracht und vermittelt wurden. Diesem Allem setzte die Erfindung der Buchdruckerkunst die Krone auf, durch welche die Vermittlung des geistigen Lebens einen unberechenbaren Fortschritt gewann.

Es begannen nun die Forschungen auf den verschiedenen Stufen der Natur, und neue Entdeckungen traten hier überall hervor. Die Geologie, Mineralogie, Chemie, die Pflanzen- und Thierkunde bildeten sich nach und nach aus, erweiterten den Kreis der Erfahrung auf allen Gebieten der Natur, und führten den menschlichen Geist immer tiefer und umfassender in das Wesen und die Gesetze der gesammten Natur ein. Dadurch gewann die vergleichende Anatomie immer mehr Vorschub und Feld für eine Forschung, welche die disjecta membra poetae vereinigt und in einem Systeme begreift. So konnte erst die Physiologie eine sichere Grundlage gewinnen und eine Wissenschaft werden.

Alle diese Forschungen und Entdeckungen der Natur hatten

das Resultat, daß der Mensch auch seiner physischen Natur nach als Mikrokosmus erkannt wurde. Schon die vergleichende Anatomie weist nach, daß der Mensch seiner physischen Natur nach durch die ganze Natur vermittelt und ihre Einheit und Verklärung ist, wie alle Stufen der Natur auf den Menschen, als ihr Ziel und Ende, hinweisen; oder daß der physische Mensch die zur höchsten Einheit gekommene Natur, und die Natur der auseinandergelegte physische Mensch ist.

Jetzt erst konnte die Naturphilosophie entstehen, welche alle Resultate der Naturforschung der neueren Zeit zu einem Systeme der Natur vereinigte, und den ganzen Weg, welchen die Naturforschung auf den verschiedensten Gebieten seit drei Jahrhunderten durchlaufen hatte, von den ersten Principien der kosmischen Natur beginnend und durch alle Stufen dieser und der tellurischen Natur bis zum menschlichen Organismus fortschreitend, als eine in sich selbst sich vertiefende oder zum Selbstbewußtsein kommende Empirie zurücklegt, und so die ganze empirische Naturforschung geistig organisirte und in Einheit brachte. Im siebenzehnten Jahrhunderte herrschte entschieden die mechanische Physik, im achtzehnten erhob sie sich allmählig zur dynamischen, und am Ende des achtzehnten und am Anfange dieses Jahrhunderts bricht diese in fast allen Gebieten entschieden neue Bahnen, und vollendet sich immer mehr. Denselben Verlauf werden wir auch im Gebiete der Erforschung des Geistes finden.

So hat nun der menschliche Geist in der Natur sich selbst und seine eignen Gesetze erkannt, und ebenso macht er sich nun zum Gegenstande seiner Erkenntniß, um sich selbst als den Inbegriff der Wirklichkeit zu erkennen. Er zieht sich, alle Voraussetzungen aufgebend, in sich selbst zurück, stellt sich rein auf sich selbst, erfaßt sich als den archimedischen Punkt, durch den er sich selbst und die ganze Wirklichkeit bewegt. So tritt der menschliche Geist in Cartesius auf. Aber er stellt nur das Princip auf, das nun in der ganzen neuen Zeit entwickelt und realisirt werden soll. Der menschliche Geist vermittelt sich zuerst

an der Sinnenwelt, durch die sinnliche Erfahrung, und erhebt sich aus ihr zum Selbstbewußtsein. So bewährt sich hier jener alte Ausspruch: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Der menschliche Geist hielt aber die sinnliche Seite seines Wesens, welche bloß Voraussetzung für seine geistige ist, für Eins und Alles, entäußerte sich in die Natur, und durchlief alle Formen dieser Entäußerung in dem Sensualismus, Atomismus, Materialismus und Naturalismus in England und Frankreich. Was nur wesentlicher Moment des Menschen ist, wird hier zum Principe gemacht, und so wird die Seele eine tabula rasa, und die Natur die Substanz des Geistes.

In Deutschland konnte diese Richtung, in dieser Form wenigstens, keine Wurzel fassen. Denn schon Leibnitz war gegen Locke, den Vater dieser Richtung, der sich auf jenen alten Ausspruch einseitig stützte: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, in die Schranken getreten, und hatte ebenso bedeutungsvoll, als tiefsinnig, hinzugesetzt: quam ipse intellectus. Leibnitz konnte aber damals in Deutschland keine Wurzel fassen, er war seiner Zeit ein Jahrhundert vorangeeilt und stand einsam und unerkannt da. Daher trat bald nach ihm jene atomistisch-mechanische Richtung Englands und Frankreichs in jenem platten und matten Naturalismus des Wolff'schen Dogmatismus und der Popularphilosophie mächtig hervor und herrschte in Deutschland. Nun war aber die Zeit gekommen, wo sich der Mensch aus seiner Entäußerung in die sinnliche Wirklichkeit, in die sinnliche Empirie, mit aller Macht erhob, und sich der geistigen zuwandte, sie ergriff und als das einzig Wahre festhielt. Wie der Mensch die Natur vergöttert hatte, so vergötterte er nun auch den Geist. Die Entwicklung sprang jetzt von einem Extreme auf das andere. War bisher der Geist eine tabula rasa, so wurde es jetzt die Natur. Sollte sich der Geist bisher nur nach der sinnlichen Außenwelt richten, so sollte sich nun diese nur nach dem Geiste richten. So trat Kant, der Vater der ganzen nun folgenden geistigen und ideellen

Richtung, als ein Copernikus in dem Gebiete des Geistes auf, und stellte dasselbe Princip, welches Copernikus für die Naturerkenntniß aufgestellt hatte, für die Erkenntniß des Geistes auf. Er eröffnet seine Philosophie mit diesen Worten: „Bisher nahm man an, alle äußere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie Etwas a priori auszumachen, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal mit der Annahme, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten. Es ist hiermit, wie mit dem ersten Gedanken des Copernikus."

Fichte führte nun diese neue Weltansicht mit Consequenz durch, in seinem subjectiven Idealismus, in welchem die Natur oder Außenwelt nur der Reflex des sich selbst und die Außenwelt schöpferisch hervorbringenden Ich ist. Der archimedische Punkt ist nun zur Anwendung gekommen; er bewegt Himmel und Erde, das Ich hat sich zum Absoluten gemacht und vergöttert.

Das jedem Menschen Bekannte und Nächste, aber doch, wie Fichte sagt, Jahrtausende nicht Erkannte, — das Wesen des Geistes, — ist nun erkannt, und in der Trunkenheit der Freude über diesen Fund kannte der Geist keinen Maaßstab mehr für sich selbst; keine Schranke gab es, die er nicht überstiegen hätte, und so stieg er in den Himmel, um, gleich Prometheus, das Feuer zu holen, und sich absolut unabhängig zu machen.

Nun hatten sich die zwei extremen Richtungen, von denen die eine den Geist, die andere die Natur zur tabula rasa gemacht hatte, erschöpft: der Sensualismus und subjective Idealismus sind die äußersten Extreme. Jeder hatte den Knoten, statt zu lösen, zerhauen: Geist und Natur kamen zu keiner Vereinigung; das Wesen des Menschen war in zwei Hälften zerrissen. Jetzt war die Zeit gekommen, wo sie versöhnt werden sollten; denn der Mensch ist eben die Einheit von Natur und Geist; darin besteht sein wahres Wesen. Es wurde jetzt zu der Einsicht fortgegangen, daß die Natur den Geist, und der Geist die Natur in sich begreift, daß die Natur geistig und der Geist natürlich, daß die Natur, der Geist außer sich, und der Geist, die

Natur, zu sich selbst gekommen, ist; und dieses war der Mensch. Die Philosophie, als die Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins nach allen Richtungen, ist nun, als System, Natur- und Geistesphilosophie. Nun wurde die Naturforschung, wie sie am Ende ihrer dreihundertjährigen Entwicklung zur wissenschaftlichen Einheit gelangt war, und, als die Blüthe der ganzen Natur, den natürlichen Menschen nachgewiesen, und eine Naturphilosophie hervorgebracht, und andererseits die Erforschung des menschlichen Geistes, wie sie sich in allen Gebieten entwickelt und damit eine Geistesphilosophie zum Resultate hat, vereinigt in Einem Systeme der Philosophie durch Schelling. Es entstand eine Natur- und Geistesphilosophie, als Resultat der dreihundertjährigen Selbsterkenntniß des Menschen in seiner natürlichen und geistigen Organisation, in der Natur- und Geisteserforschung. Die zwei Seiten des Baco und Cartesius, die sich nach allen Richtungen neben einander entwickelt hatten, traten jetzt in Einheit.

In Schelling erstanden Spinoza und Leibnitz, die ein Jahrhundert lang für den in dem natürlichen Dasein versunkenen Geist ein Buch mit sieben Siegeln geblieben waren, zu einem neuen Leben, und die verschiedensten Forschungen vereinigten sich jetzt zu einem ungeheuren Resultate. Die sinnlich-empirische psychologische Forschung in England und Frankreich; die genialen Naturforschungen der Italiener: Cardanus, Telesius, Patritius, Bruno und Campanella; die metaphysischen in Deutschland vor Kant hatten in diesem vergeblich einen Vereinigungspunkt gesucht. Seine, alle Probleme der Natur- und Geisteswissenschaft umfassenden Forschungen, waren doch nur erst die Vorbereitung zu der Entwicklung des 19ten Jahrhunderts. Es wurde durch Kant die dynamische Naturansicht ins Leben gerufen, eine Theorie des ganzen menschlichen Erkenntnißvermögens in seiner Kritik der reinen Vernunft, die Grundlage zu einer Religionsphilosophie in seiner Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, eine Staats-, Rechts- und Sittenlehre, eine Theorie der Schönheit und endlich eine

umfassende Anthropologie begründet. So weit war die Wissenschaft des subjectiven und objectiven Geistes schon entwickelt, als Schelling auftrat und alle die Resultate der bisherigen Entwicklung in ein System brachte. Es wurde nun auch die Philosophie des klassischen Alterthums organisch in den Entwicklungsgang aufgenommen und reproducirt. Platon und Aristoteles wurden jetzt erst wahrhaft erkannt. Die Schätze der Mystik und Theosophie schlossen sich dem Geiste auf; Jacob Böhme kommt zu seiner welthistorischen Bedeutung und Entwicklung. Durch die Erweiterung des geistigen Gesichtskreises, und den gewonnenen perspectivischen Mittelpunkt des geistigen Lebens, erweiterte sich die Geschichtsforschung und Alterthumskunde, und es wurde jetzt eine Philosophie der Geschichte begründet. Was für die Physiologie die vergleichende Anatomie ist, das wurde die nun beginnende vergleichende Sprachforschung für die Philosophie der Geschichte.

So treten in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts nach und nach alle Schätze der Natur und des Geistes aus allen Zeiten und Völkern zusammen, um eine Weltepoche vorzubereiten, welche die ganze bisherige Bildung in sich aufnimmt und in einem höhern Geiste reproducirt.

Von dem 17ten Jahrhunderte bis zur Mitte des vorigen war der Geist ins materielle Dasein entäußert; jetzt hebt er sich aber mächtig, und es beginnt gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die Heroenzeit für Deutschland. Hatte man früher die Natur vergöttert, so vergötterte man nun den subjectiven und objectiven menschlichen Geist. Durch die Vergötterung des objectiven Geistes entstanden die verschiedenen Systeme des Pantheismus, der nun aber alle Formen durchlaufen und sich erschöpft hat.

Hegel suchte nun für die Natur- und Geisteswissenschaft, wie sie durch Schelling begründet wurde, eine strenge methodische Erkenntniß, und führte fast das ganze Gebiet der Natur und des Geistes hiernach aus.

So hat nun der Mensch in der neuern Zeit alle Gebiete

der Natur und des Geistes durchwandert und sich zum Universum erweitert, die Gesetze desselben als seine eignen erkannt. Er begreift Alles: Himmel und Erde, in und unter sich, und hat Nichts mehr über sich. Denn Gott selbst ist nur der Weltgeist. Das Jenseits ist in dem Diesseits ganz aufgegangen.

Wie sich nun im Mittelalter das Jenseits einseitig, ohne Vermittlung mit dem Diesseits, entwickelt hat, so hat sich auch in der neuern Zeit ebenso einseitig das Diesseits ohne Vermittlung mit dem Jenseits entwickelt, und hat es auf den Punkt geführt, wo eine Ausgleichung eintreten muß. Dieses ist eben die Aufgabe der nächsten Zukunft, in welcher die Subjectivität und Objectivität, das Diesseits und Jenseits, in Einheit treten. Wie das Mittelalter die alte Welt nicht in sich vermittelt und organisch in sich reproducirt hat, sondern sich im Gegensatze zu ihr befindet, so hat auch die neuere Zeit das Mittelalter nicht mit sich vermittelt und es geistig reproducirt! Zu dieser Ausgleichung und Vermittlung macht nun unsere gegenwärtige Zeit den Uebergang.

Daß darin der eigentliche Sinn der gegenwärtigen großen Bewegung in allen Gebieten des Geistes und Lebens ausgesprochen liegt, und die verschiedenen sich auf einander drängenden Erscheinungen hierin ihre Erklärung finden, daran ist kein Zweifel. Es bleibt mir nur noch übrig, dieses kurz in den einzelnen geistigen Richtungen anzudeuten.

Was nun die Philosophie betrifft, so ist die ganze neuere Philosophie bis jetzt eine bloße subjective Philosophie, welche durch die kritische Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes die objective Philosophie begründet. Es sind die Lehr- und Wanderjahre des menschlichen Geistes, deren Ziel und Ende die Einheit des Geistes mit der Wirklichkeit ist. Sie ist, nach Leibnitz' Ausdruck, die Vorhalle im Allerheiligsten, durch welche man hindurchgehen muß, um in dieses zu gelangen. Auch hier war Kant prophetisch. Ihm ist die ganze Philosophie Kritik und Metaphysik, was jetzt subjective und objective Phi-

losophie genannt wird. Der Inbegriff der ganzen Wirklichkeit ist die *Natur*, der *Mensch* und *Gott*, von denen das Eine die Wahrheit des Andern ist: so findet die Natur nur im Menschen ihre Erklärung und Wahrheit, und beide: Natur und Mensch, in Gott. Die neuere Philosophie hat aber, was vereinigt ist, getrennt und isolirt festgehalten, zuerst die Natur ohne den Menschen und Gott. So wurde der Mensch zur Natur degradirt und Gott geläugnet. Dieses ist die Entstehung des Sensualismus, Atomismus, Materialismus, Naturalismus und Atheismus, besonders in England und Frankreich. Dann erfaßte sich der Mensch in seinem *geistigen* Wesen; hielt es aber einseitig, mit Ausschließung der Natur, fest. Der die Natur von sich ausschließende menschliche Geist ist bloß subjectiv, weil er die Objectivität oder Natur außer sich hat und behält. Dieses ist der subjective Idealismus. Dann erfaßte sich der Mensch, als die Einheit der Natur und des Geistes, oder als der die Natur in sich als seine eigne Bestimmung begreifende und daher *objective* Geist, aber mit Ausschließung Gottes. Dieses ist der Pantheismus, der sich in allen Formen entwickelt und so erschöpft hat. Die Aufgabe ist nun, die Natur und den Menschen mit Gott zu vereinigen.

Das Grundgebrechen der bisherigen neuern Philosophie ist daher dieses, daß *sie überall, in dieser dreifachen Richtung, die Objectivität der Subjectivität gegenüber nur als die materielle Natur auffaßte, mithin als Objectivität, die unter dem menschlichen Geiste steht, und keine Objectivität anerkannte, die über dem menschlichen Geiste steht; diese mithin ganz leugnete*. Daher kam sie auch nicht zu Gott, sondern vergötterte entweder die Natur, oder den Menschen. Hierüber ist nun die Philosophie zum Selbstbewußtsein gekommen, und daher in ihr selbst das Bedürfniß erwacht, diese einseitige Subjectivität mit der überweltlichen Objectivität zu versöhnen, d. h. die Natur und den Menschen mit Gott zu vereinigen. Dieses ist die Zukunft der Philosophie.

Diese dreifache Stellung des menschlichen Geistes zur Wirklichkeit, welche als Naturalismus, subjectiver und objectiver Rationalismus bezeichnet werden kann, ist der Grundtypus, der sich in allen Zweigen der Wissenschaften und des praktischen Lebens der neuern Zeit: in der Theologie, Poesie und im Staatsleben, wiederfindet.

Die Kirchenreformation hatte, im Gegensatze zur katholischen Kirche, die Subjectivität gegen die Auktorität derselben geltend gemacht, und nur die heil. Schrift als objective Auktorität anerkannt. Damit war die Tradition aufgegeben. Aber die heil. Schrift mußte sehr bald, wegen der polemischen Stellung zur alten Kirche sowohl, als auch wegen des sogleich eingetretenen Gegensatzes innerhalb der neuen Kirche selbst, durch symbolische Bestimmung erklärt und in eine bestimmte Form gefaßt werden. So lange nun die Begründung der neuen Kirche dauerte und der Geist im Schaffen und Objectiviren seines Glaubens begriffen war, herrschte ein mächtiger Aufschwung und ein frisches geistiges Leben. Aber bald wiederholte sich, was in der katholischen Kirche geschehen war; es trat eine Veräußerung ein, die Jahrhunderte dauerte. Das 17te Jahrhundert ist hiervon Zeugniß. In dem 18ten Jahrhunderte brachte die Philosophie neues Leben in die Theologie: es beginnt jetzt die Zeit der kritischen Entwicklung. Diese ging gleichen Schritt mit der Entwicklung der Philosophie und wurde ganz von ihr abhängig. Aus dem philosophischen Naturalismus Wolffs und der Popularphilosophie in der Mitte des vorigen Jahrhunderts entstand der theologische Naturalismus in Bahrdt, Steinbart u. A.; aus dem philosophischen subjectiven Rationalismus Kants, Fichtes, Jacobis und Fries, entstand der theologische subjective Rationalismus in Paulus, Röhr, Wegscheider, de Wette, Hase u. A.; aus dem philosophischen objectiven Rationalismus erhob sich endlich der theologische objective Rationalismus in Schleiermacher und der Hegelschen Schule.

Die Christologie verfolgte überhaupt die Richtung der

ganzen neuern Welt. In dem Mittelalter und auch im Anfange der Reformation wurde die göttliche Natur Christi einseitig festgehalten, und die menschliche kam nicht zu ihrem Rechte, ihrer Anerkennung und Ausbildung. Mit der neuern Zeit wurde nun umgekehrt die menschliche Natur einseitig festgehalten und ausgebildet, ohne die göttliche Natur. Die menschliche Subjectivität Christi ist durch den Selbsterkenntnißprozeß des menschlichen Geistes in der ganzen neuern Zeit nach allen Seiten im Naturalismus, subjectiven und objectiven Rationalismus zur Entwicklung gekommen, aber ohne die göttliche Objectivität Christi. Hier wurde Christus zum bloßen Producte der sich selbst vergötternden Menschheit; diese Richtung hat nun in Strauß's Leben Jesu den höchsten Culminationspunkt erreicht, und damit diese ganze einseitige Richtung einen Abschluß erhalten in der von Strauß ganz offen ausgesprochenen Vergötterung des religiösen Genius oder in dem von ihm eingeführten Cultus desselben. Da nun beide einseitigen Richtungen vollkommen entwickelt sind, und die allseitige Entwicklung der menschlichen Subjectivität Christi die Vereinigung derselben mit der göttlichen Objectivität Christi möglich gemacht hat; so stehen wir nun am Uebergange zu dieser Vereinigung. Es ist die Zeit dieser Versöhnung nun gekommen, und sie bildet die nächste Zukunft der Theologie.

Die Heroenzeit der deutschen Poesie, wie man jene Sturm- und Drangperiode gegen Ende des vorigen Jahrhunderts sehr bezeichnend nennen kann, hat zu ihren Repräsentanten Schiller und Göthe. Schiller repräsentirt die subjective und Göthe die objective Geistesrichtung jener Zeit. Daß in Schiller nur die Kluft zwischen der Subjectivität und Objectivität, oder dem Ideale und der Wirklichkeit, mächtig hervorgetreten, aber beide keine Vereinigung gefunden haben, ist bekannt und allgemein zugestanden. Anders verhält es sich freilich mit Göthe, der nicht bloß bei einer jetzt herrschenden Parthei, sondern auch bei Andern, sogenannten Männern hellen, unbefangenen Geistes, als der Dichter gilt, in dem Ideal und Wirk-

lichkeit, Subjectivität und Objectivität zur absoluten Einheit gekommen seien. So wird er als objectiver Dichterfürst dem subjectiven Schiller entgegengesetzt. Es verhält sich aber hier mit dem Begriffe der Objectivität, wie mit dem Begriffe des romantischen Kunstideals; — es sind vieldeutige Begriffe. Wird bei Göthe der Begriff objectiv in dem Sinne genommen, daß bei ihm Subjectivität und Objectivität zur absoluten Einheit gekommen seien, so ist man gänzlich von der Wahrheit entfernt. In diesem Sinne ist Göthe ein ganz subjectiver Dichter. Die Objectivität seiner Poesie besteht nur in der Form, aber nicht in dem Inhalte. Die Einheit der Idee und Wirklichkeit ist bei ihm eine ganz subjective dem Inhalt nach. Ueberall stehen bei ihm Subjectivität und Objectivität einander entweder feindlich gegenüber, oder ihre Einheit ist eine künstliche, keine wahre. Es ist überall der natürliche, sich auf seine natürlichen Kräfte stützende Mensch der Mittelpunkt, und die Versöhnung ist eine bloß natürliche, auf künstliche Weise, bloß aus dieser einseitigen und vom höhern Leben isolirten Natürlichkeit hervorgebrachte. In vielen seiner Hauptwerke ist die Versöhnung bloße Resignation, wie z. B. in den Lehr- und Wanderjahren und im Faust. Das Sittliche ist bei Göthe mehr ästhetisch-sittlicher, als religiös-sittlicher Natur. Er repräsentirt recht eigentlich die objective Richtung der deutschen Heroenzeit am Ende des vorigen und Anfange dieses Jahrhunderts, und in ihm ist dieses ganze Princip recht zum Bewußtsein und zur Ausbildung gekommen. Göthe, dessen Poesie, wie er selbst sagt, nur Selbstbekenntnisse sind, war in seiner Jugend eine titanische Natur. Die Fabel des Prometheus ward in ihm lebendig, er stellt sie poetisch dar, und ihre Erweiterung ist der erste Theil seines Fausts. Mit der ersten Reise nach Italien trift eine zweite Epoche seines Dichterlebens ein: er unterwirft die titanisch-gigantische Subjectivität der klassischen Objectivität oder den siegreichen olympischen Göttern. Dieser Epoche entspricht der Anfang des zweiten Theils des Fausts, wo es sich hauptsächlich nur um die Vereinigung der modernen

Subjectivität mit der klassischen Objectivität handelt, die aber nur der Uebergang zu einer höhern Vermittlung sein soll. Hier tritt nun aber der Geist der ganzen neuern Zeit in seiner einseitigen, nur die natürliche Objectivität anerkennenden, die übernatürliche aber negirenden Richtung, im Gegensatze zum Mittelalter, hervor, nämlich in dem Gespräche des Kanzlers mit Mephistopheles. Dieser vertritt hier die sich in sich selbst vertiefende und alle geistigen Schätze im Himmel und auf Erden aus sich schöpfende moderne Subjectivität, was der Kanzler, der Repräsentant des Mittelalters, als ketzerischen Naturalismus bezeichnet, dem er die mittelalterliche, überweltliche Objectivität entgegengesetzt.

Mephistopheles sagt:

> Weisheit weiß das Tiefste herzuschaffen. — —
> Und fragt ihr mich, wer es zu Tage schafft:
> Begabten Manns Natur- und Geisteskraft.

Der Kanzler antwortet:

> Natur und Geist — so spricht man nicht zu Christen;
> Deshalb verbrennt man Atheisten,
> Weil solche Reden höchst gefährlich sind.
> Natur ist Sünde, Geist ist Teufel. — —
> Uns nicht so! Kaisers alten Landen
> Sind zwei Geschlechter nur entstanden,
> Sie stützen würdig seinen Thron:
> Die Heiligen sind es und die Ritter;
> Sie stehen jedem Ungewitter,
> Und nehmen Kirch' und Staat zum Lohn.

Diese hier zum Bewußtsein gekommene Entzweiung der mittelalterlichen Objectivität und der modernen Subjectivität will nun der Schluß des zweiten Theils versöhnen, ohne es jedoch zu vermögen. Es ist gar keine Vermittlung; sondern ein deus ex machina wird nur zur Hülfe gerufen, der aber nicht helfen kann. Merkwürdig bleibt aber der Versuch einer solchen Vermittlung immer; er beweist, daß Göthe ein Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer solchen erlangt hat. Es

tritt nun die beschränkte Objectivität und Idealität, die wir in Göthe durchaus finden, als ungenügend hervor; sie hat die auf Göthe folgende romantische Poesie hervorgerufen, deren Haupt Ludwig Tiek ist. Es entstand die sogenannte Tendenzpoesie, durch welche man eben die Unzufriedenheit mit dem bisherigen Inhalte und der Idealität der Poesie offenbarte, und einen neuen Inhalt suchte. Die hervortretenden religiösen Tendenzen zeigen an, daß ein religiöser Inhalt gesucht wurde, den man bei Göthe vermißte. Tiek spricht dieses auch bestimmt aus; er hielt das Göthesche Kunstideal mehr der alten, als der neuen Welt entsprechend. Die ganze Poesie nach Göthe ist aber noch in Gährung begriffen, und hat ihren Mittelpunkt noch nicht gefunden. Sie ist daher nur der Uebergang zur Vermittlung der modernen Subjectivität und mittelalterlichen Objectivität, die Göthe am Schlusse des Faustes versucht, und welche die Poesie nach ihr einleitet.

Was nun den Staat betrifft, so ist es durch alle Vorgänge, welche wir in der neuern Zeit erlebt haben, außer Zweifel, daß es sich auch hier um die Versöhnung der Subjectivität und Objectivität handelt. Worum drehen sich alle Streitigkeiten der verschiedenen politischen Partheien anders, als um Vereinigung des göttlichen und menschlichen Rechts, oder um die Einheit der objectiven Auktorität des Staats und der subjectiven Freiheit des Volks? Die Anarchie in der politischen Welt ist entstanden durch Erschütterung der erstern und Geltendmachung der letztern. Sie kann nur wieder aufgehoben werden durch Versöhnung beider Mächte.

Die Entwicklung der politischen Subjectivität in dem sogenannten Natur- und Vernunftrechte hat bisher mit der allgemeinen Entwicklung des Geistes gleichen Schritt gehalten, und hat auch den Naturalismus, subjectiven und objectiven Rationalismus, von Hugo Grotius an, der den Codex des neuern Naturrechts gab, in Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, der ihn ausführte, durchlaufen, und ist damit an der Vermittlung der subjectiven

Freiheit mit der objectiven Auktorität des Staats angekommen. Im Mittelalter konnte der Staat durch die Uebermacht der Kirche zu keiner vollen Selbstständigkeit kommen. Dieselbe trat in der neuern Zeit ein; aber zuerst ganz abstrakt. Wie nämlich im Mittelalter die Macht des Staats sich nicht in dem Haupte desselben concentrirte, sondern noch vereinzelt und zersplittert war in den Vasallen, so concentrirte sie sich in der neuern Zeit zuerst auf ganz abstrakte Weise in dem Fürsten, der sich für den Staat hielt, ohne alle Vermittlung mit dem Volke. Diese Vermittlung wird nun in der ganzen neuern Zeit gesucht, und hat den Kampf des politischen Lebens, in welchem wir noch stehen, zur Folge. Durch die Selbstständigkeit des Staats in der neuern Zeit, im Gegensatze zum Mittelalter, hat sich nun auch eine einseitige Stellung zur Kirche ergeben, die ebenfalls aufgehoben werden muß. Hielt sich die Kirche im Mittelalter für Eines und Alles, sich für die Sonne, den Staat für den Mond; so kehrte sich dieses Verhältniß in der neuern Zeit um, und dieses ist eine Einseitigkeit, die mit der ganzen Richtung der neuern Zeit zusammenhängt. Wie man nämlich im Mittelalter das Jenseits abstrakt, ohne Vermittlung mit dem Diesseits, festhielt, so ist in der neuern Zeit das andere Extrem eingetreten, und die Folge davon ist die Vergötterung des Staats.

Die Aufhebung dieser einseitigen Stellung des Staats in unserer Zeit und das wahre Verhältniß desselben zur Kirche ist es nun, was gegenwärtig und in der nächsten Zukunft angestrebt wird.

Was nun endlich das Verhältniß der katholischen und protestantischen Kirche betrifft, so sind diese Gegensätze offenbar bestimmt, sich zu ergänzen und zu vermitteln. Nur aus dem welthistorischen Gesichtspunkte ist hier eine wahre, von confessionellen Vorurtheilen freie Ansicht und Würdigung möglich. Die katholische Kirche vertritt die einseitige Objectivität und die protestantische die einseitige Subjectivität, und beide sollen sich eben von ihrer Einseitigkeit befreien durch Vermittlung und Er-

gänzung. Die Subjectivität hat sich in der Kirchenreformation emancipirt, und in drei Jahrhunderten ihre Lehr- und Wanderjahre zurückgelegt, sich nach allen Seiten entwickelt, und damit ihre Selbsterkenntniß gewonnen. Je mehr sich aber die Subjectivität in sich vertiefte, desto mehr erweiterte sie sich zur Objectivität, und hebt ihre Ausschließung derselben auf. Daß dieses nun wirklich geschehen ist, hat die ganze bisherige Darstellung gezeigt. Die katholische Kirche muß nun die Entwicklung und Vermittlung der Subjectivität als eine Vermittlung und Ergänzung ihrer einseitigen Objectivität, wenn auch nicht der Form, oder Art und Weise, doch dem Resultate und Inhalte nach, anerkennen. Sie kann sich dieser Anerkennung um so weniger entziehen, als sie von dem Einflusse dieser Entwicklung in Deutschland ganz bestimmt ist, und immer mehr davon bestimmt werden wird. Die protestantische Kirche kann sich aber eben so wenig der Anerkennung der katholischen Kirche entziehen, und wird hierzu um so mehr bestimmt, jemehr sie in der Entwicklung und Vertiefung ihrer Subjectivität die der katholischen Kirche zu Grunde liegende Objectivität wiedererkennt. In unserer Zeit, in der alle Gegensätze der Wissenschaft und des Lebens hervortreten und eine Vermittlung suchen, haben sich nun auch diese confessionellen Gegensätze in neuer Gestalt wieder einander gegenübergestellt; und diese Form, in der sie diesmal einander gegenübertreten, muß zu einem andern und fruchtbarern Resultate führen, als die frühern waren. Die symbolischen und dogmatischen Streitigkeiten, die durch Möhler veranlaßt worden, und die staats- und kirchenrechtlichen, die vor Kurzem entstanden sind, die Gegenwart bewegen und auch noch die Zukunft, wenn auch in anderer Form, bewegen werden, müssen als die Einleitung hierzu betrachtet werden. Man darf in dieser letzten Streitigkeit — die jeder freilich von seinem Standpunkte anders beurtheilt — keine ephemere, zufällige, eng confessionelle Erscheinung, sondern man muß in ihr vielmehr eine welthistorische Frage der gesammten europäischen Menschheit sehen, die mit dem

ganzen Entwicklungsgange der neuern Zeit zusammenhängt, und an einem gewissen Punkte so gut hervortreten muß, wie andere welthistorische Fragen, die, wenn ihre Zeit gekommen ist, der Menschheit zur Lösung vorgelegt werden. Gewiß enthalten die oft so engherzig beurtheilten Streitigkeiten Probleme, die man jetzt kaum ahndet, und haben für die einstige Vermittlung und Versöhnung der beiden getrennten Kirchen eine Bedeutung, die man jetzt am wenigsten vermuthen mag. Wie sie jetzt noch erscheinen, mögen sie allerdings die entgegengesetzte Ansicht begünstigen; man darf aber hier den tiefern Hintergrund der Sache nicht übersehen. Die schroffe Entgegensetzung und extreme Stellung der streitenden Partheien, welche sich der Sache in der Wissenschaft bemächtigt haben, ja der feindselige Charakter, welchen der Streit nicht bloß in der Wissenschaft, sondern im praktischen Leben angenommen hat, ist nur der Anfang, nicht das Ende; ist jenes Schwerdt, das den Frieden bringt. Denn der bisherige Friede war doch im Grunde nichts weiter, als ein stillschweigend angenommener Waffenstillstand. Die Ruhe des Kirchhofs besteht aber nur unter den Todten, nicht unter Lebendigen. Alles muß in der Welt seine Entscheidung finden, koste es, was es wolle. Der ganze Zustand der gegenwärtigen Welt drängt in allen Gebieten zu dieser Entscheidung, und es ist uns, als hörten wir den Ruf des Herrn: noch einmal will ich erschüttern den Himmel und die Erde, damit das Unerschütterliche bleibe und im Gericht bestehe.

Was nun aber den Plan Gottes in Ansehung der Kirche Christi und ihrer Gegensätze betrifft, so mag folgende geistvolle, prophetische Ansicht des Vaters der gegenwärtigen Philosophie den Schluß machen. Christus hatte drei Apostel gewählt, auf die er die Zukunft seiner Kirche gründete: Petrus, Jacobus und Johannes. Nach dem frühen Tode des Jacobus setzte er an die Stelle desselben Paulus. Petrus ist der Begründer — das Princip der Auktorität; Paulus der Vermittler, das Princip der subjectiven Freiheit; Johannes der Vollender — das Princip der Alles beschließenden

und versöhnenden Liebe. Ihnen entsprechen im alten Bunde Moses, Elias und Johannes der Täufer. Petrus vertritt das katholische, Paulus das protestantische, Johannes das beide vereinigende Christenthum. Johannes ist daher der Apostel der Zukunft; und wie Johannes, der Täufer, bei der ersten Ankunft Christi den Weg bereitet und der Vorläufer ist, so bahnt Johannes, der Evangelist, den Weg, und ist Vorläufer bei der zweiten, noch zukünftigen, Ankunft Christi zum Gerichte. Von ihm sagt daher Christus zu Petrus auf dessen Frage: Was soll aber dieser? nämlich Johannes: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme; was geht es dich an?

Die Liebe ist der Sieg, der die Welt und jeden Zwiespalt überwindet und den Frieden Gottes überall wiederherstellt, auf daß Gott sei Alles in Allem.

Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Physiognomik.

Von

Dekan Dr. Mehring.

(Schluß des Aufsatzes im vor. Heft.)

§. 49. Ueber den Augen, so daß die Augenbrauen die Gränze bezeichnen, steht die Stirne. Man entsetzt sich vor dem Vielen, was schon über diesen Theil des menschlichen Antlitzes gesagt worden ist. Dieses Viele geht aus der Ahnung der Wichtigkeit dieses Gesichtstheils hervor, und das Widersprechende in dem Vielen fordert von Neuem zur Vorsicht im Schließen und zur strengen Einfachheit der aufzustellenden Sätze auf. — Die Stirne ist, wie das Kinn, ein dem menschlichen Antlitze eigenthümlicher Theil. Wir unterscheiden an ihr, neben der Größe und Lage im Allgemeinen, die durch Knochen-Erhöhungen gebildete obere und untere Hälfte und die Stirnhaut. In Betreff der Größe und Lage schließen wir also wohl im Allgemeinen nicht mit Unrecht: je weniger Stirne, um so weniger Menschliches. Und wie das Kinn bedingt ist durch die Stellung des Kopfes über dem Rumpfe, durch die aufrechte Stellung des Menschen, also die Menschlichkeit unbestimmt allgemein und abstrakt sinnlich ausdrückt, und nur zum Unterbau für die Stirne dient, so ist diese, die Stirne, bei welcher allein wir keine leibliche Function mehr angeben können, dann der Theil des menschlichen Antlitzes, welcher das specifisch Menschliche, die concrete Geistigkeit des Menschen, ausdrückt, sein denkendes Wesen. Also bestimmen wir unsern eben aufgestellten Satz noch näher so: je weniger Stirne, um so weniger denkendes Wesen. Jedoch

müssen wir hier gleich erwähnen, daß wir damit nicht der absolut größten Stirne die absolut größte Intelligenz zuschreiben. Denn einmal ist die Intelligenz überhaupt nichts durch ein Quantum zu Messendes, sondern nur ein Solches, das eine gewisse Ausdehnung (Quantum) zu seinem Maaße nimmt, und dann ist der Charakter des Denkenden auf die ganze Aeußerlichkeit vertheilt; jeder Theil der menschlichen Aeußerlichkeit ist etwas Relatives, etwas auf das Ganze dieses Ausdrucks sich Beziehendes und mit ihm in Verhältniß Stehendes. Wo also das Maaß, welches einem Theile eingeräumt ist, sich bis zum Unmaaße verändert, da entsteht die Monstrosität, und der Vorzug geht unmittelbar über in einen Mangel. Von einem allzugroßen, mit dem übrigen Leibe des betreffenden Individuums sowohl, als mit dem Mittelmaaße des menschlichen Leibes überhaupt, in keinem Verhältnisse stehenden Schädel können wir wohl nicht mit Unrecht auf eine verminderte Consistenz, und in deren Folge auf eine verminderte Energie des Gehirns schließen. Da durch das Vorschieben des Mauls dem Thier die Stirne in der Weise genommen wird, daß die über den Augen befindlichen Theile eine mehr oder weniger horizontale Lage annehmen, so wird die ungünstigste Prognose für die Stirne sein, wenn sie bei bedeutender Niedrigkeit eine nach oben rückwärts geneigte Lage hat. Mäßiges Zurückstehen der obern Theile der Stirne gegen die untere, unmittelbar über den Augen liegende, ist davon wohl zu unterscheiden, und gehört nicht zu diesem ersten Momente, das wir an der Stirne betrachten, zu ihrer Größe und Lage. Ebenso die von oben nach unten, schief einwärts laufende Stirne. Diese letztere wird weiter unten, bei der Betrachtung des ganzen Profils, noch besonders zu erwähnen sein. Was nun das Moment der Stirne selbst anbelangt, nämlich die Knochen-Erhöhungen, so ist hier auf das zurückzuweisen, was über das Verhältniß der harten und weichen Theile des menschlichen Körpers und ihre Wechselwirkung überhaupt gesagt werden mußte, nämlich, daß die weichen Theile fast durchaus nur bestimmend, die harten die bestimmten sind, schon darum, weil der harte Theil durch-

aus nicht eine unveränderliche Masse ist, sondern, wie die übrigen Theile des Körpers, stetem Wechsel unterworfen ist, und seine Ernährung aus den weichen Theilen erhält, d. h. in seinem organischen Wechsel durch diese bedingt wird, so daß also von diesen, den harten Theilen, auf jene, die weichen, fast nur zurückgewirkt wird auf eine mechanische Weise. Die Erhöhungen und Vertiefungen des Schädels, und mithin auch der Stirne, sind also angepaßt dem hinter dem Knochen liegenden Gehirne, und wenn bei einzelnen Thätigkeiten einzelne Theile des Gehirns vorherrschend angestrengt werden, durch diese Anstrengung aber, in Folge des für alle animalischen Kräfte geltenden Gesetzes, diese Theile concreter ausgebildet, also sogar an Volumen merkbar vermehrt werden, so haben wir damit die Grundlage der Cranioskopie. Da ferner die Stirne, wie schon erwähnt, vorherrschend dem Ausdrucke des denkenden Wesens dient, so wird diejenige Stirne das größere Maaß der Intelligenz zeigen, die nicht glatt und platt ist, sondern eine concrete Ausbildung in Erhöhungen und Vertiefungen zeigt. Hiermit ist freilich noch nicht gesagt in der Weise, wie es Gall thut, welche Thätigkeit die eine oder andere Erhöhung zeige; jedoch glauben wir nicht sehr zu fehlen, wenn wir die untern, an das Auge gränzenden und also mit dem Seh-Nerven in nächster Verbindung stehenden Theile mehr derjenigen intelligenten Thätigkeit zuweisen, die in nächster Verbindung mit der sensuellen steht, also mehr noch Receptivität ist, d. h. also dem Verstande, so wie auch die höher liegenden Theile der Stirne den mehr von der sensuellen Thätigkeit ferne liegenden intelligenten Fähigkeiten, also dem idealen Charakter des Menschen, der reinen Activität der Vernunft, angehören werden. Wir müssen uns hier vor einer falschen Psychologie hüten, wie sie namentlich der ganzen Gall'schen Schädel-Lehre zu Grunde liegt; jedoch ist wohl unzweifelhaft richtig, daß die Lehre von den Seelenvermögen ihren wahren Ursprung nicht hat in dem geistigen Wesen, und ihre richtige Anwendung also auch nicht findet von diesem aus auf das Körperliche, sondern vielmehr, wie sie ihren Ursprung hat

in dem Körperlichen, so ihre richtige Anwendung nur findet von dem leiblichen Wesen des Menschen auf das Geistige. Diese einzige Einsicht schien Gall zu fehlen, und sie würde wohl seinen Forschungen und Behauptungen durch veränderte Stellung das Ridicüle benommen haben, das so oft in denselben hervorgehoben wird. Das leibliche Sein ist das Getheilte, Vielfache, das Geistige, das Einfache, mit sich Einige. Jenes, auf dieses bezogen und angewendet, giebt dem Geistigen die Mannigfaltigkeit; dieses, auf jenes angewendet, giebt dem Leiblichen die Einfachheit, bringt auch in das Mannigfaltige eine Einheit. Zum Beweise und zur Verdeutlichung unserer Behauptung über die obern und untern Partieen der Stirne vergleiche man zwei geschichtliche Köpfe, die so concret ausgearbeitet sind, wie wenige, so daß sie auch in der schlechtesten Carricatur noch erkannt werden, Luther und Friedrich den Großen. — Neben den einzelnen Erhöhungen und Vertiefungen des Stirnknochens ist aber noch die Linie überhaupt zu betrachten, welche der Stirnknochen im Profil von dem Ende des Haupthaares bis zu der Nasenwurzel beschreibt, und die entweder eine convexe, eine concave oder eine gerade ist. Die ungünstigste Prognose gewährt unter diesen die concave Linie, die jedoch wohl auch am seltensten vorkommen wird, wenn wir nicht damit diejenige Stirne verwechseln, welche oben und unten starke Erhöhungen, in der Mitte deshalb eine Ebene oder Furche hat. Die convexe Stirne wird, wenn nicht damit überhaupt ein breit gedrückter Schädel verbunden ist, im Allgemeinen günstiger sein, als die geradlinige Stirne, sofern mit letzterer nicht bestimmte Erhöhungen verbunden sind. Die convexe Stirne wird, wenn wir dabei die eben bemerkten Umstände berücksichtigen, ein Hervordrängen der Intelligenz beurkunden, wenn schon bei dieser Gestaltung seltner concrete Ausbildung derselben indicirt wird. Wir finden darum namentlich diese Form bei dem weiblichen Geschlechte häufiger. — Das dritte Moment der Stirne, neben den beiden Hälften der Stirne, durch welches sie physiognomischer Ausdruck wird, ist die Stirnhaut. Hier ist Nichts Bestimmtheit, sondern Alles Selbst-

bestimmung. Sie zur Divination der Seelenstimmung zu benutzen, ist deshalb ein allgemein verbreitetes Verfahren, wenn schon das anführende Moment der Stirne nicht die Stimmung, sondern die Aktivität, und zwar als denkende Aktivität, ist. Wir haben hierbei hauptsächlich die horizontalen und perpendiculären Furchen zu unterscheiden. Jene deuten, wie wir dies bei den Augenbrauen schon erwähnt haben, auf das Bedürfniß hin, den Augen Raum zu schaffen; und werden also immer erscheinen, wo ein angestrengtes Sehen stattfinden soll. Werden die für diesen Augenblick der Anstrengung eintretenden Falten zu förmlichen Furchen, die fast einen regelmäßigen Winkel über den Augen bilden, so ist dies für die intelligente Thätigkeit im Allgemeinen ein ungünstiges Zeichen. Hingegen kann es von mehr oder weniger Beobachtungsgabe zeugen. Die perpendiculären Linien, welche entstehen durch Zusammenziehen der Stirnhaut von den Schläfen aus gegen die Mitte, namentlich in der Nähe der Nasenwurzel, drücken eine versammelnde, concentrirende Thätigkeit aus, wie jene horizontalen Linien eine expandirende; sie, diese letztern, sind die eigentlichen Falten des Denkers, und werden sich immer da einstellen, wo viele speculative Thätigkeit ist. Kommen, wo sie bei dem Nachdenken eintreten sollten, wie wir dies bei manchen Individuen dann, wenn an sie Fragen gerichtet werden, bemerken können, statt ihrer die horizontalen Falten über den Augen zum Vorschein, so ist dies als eine schlimme Verwechselung der geistigen Kraft anzusehen, die sich in ihrer eignen Thätigkeit vergreift. Jene perpendiculären Falten sind auch sehr wohl zu unterscheiden von der gerunzelten Stirne, welche nur überhaupt bei der willkürlichen Beweglichkeit der Stirnhaut entsteht, wie jede Contraction des Muskels, auf einen Reiz durch einen Schmerz erfolgt, und häufig auch nur zur Beschattung des Auges dient. Solche Falten werden auch immer mehr über die ganze Stirne sich verbreiten, stärker sein, und jener leisen Regelmäßigkeit der Denkfalten entbehren. Habituell geworden, wie z. B. bei dem mürrischen Verdrusse, bilden jene gewöhnlich noch über der Nasenwurzel horizontale

Falten. Zu bemerken ist jedoch, wie auch hier bei einem Gesichtstheile, der dem Ausdrucke der Intelligenz vorherrschend dient, auch die Stimmung, und zwar hier als wahre Gemüthsbewegung, ihren Antheil nicht verliert, und zwar so wenig, daß wir die Gemüthsstimmung vorzüglich an demselben wahrnehmen wollen. —

Bei Personen, die häufig und schwere Kopfbedeckung tragen, z. B. die Soldaten, namentlich von früher Jugend auf, entstehen leicht Schwülen auf der Stirne, die derselben ein ausgebildetes, vollkommnes Ansehen geben. Dies ist hier im buchstäblichen Sinne gemeint, in Figürlichen ist es ohnedies wahr.

§. 50. Nachdem wir die einzelnen Gesichtstheile in ihrer Fähigkeit, dem physiognomischen Ausdrucke zu dienen, erkannt haben, müssen wir sie auf ihre Einheit beziehen, in welcher sie eigentlich erst zum physiognomischen Ausdrucke werden. Wir betrachten das Antlitz in der Einheit seiner Theile, und zwar zuerst die allgemeinen Eigenschaften dieser Einheit; sodann das Verhältniß dieser Theile zu einander, und in Beziehung auf ihre Einheit; endlich aber, wie jeder der Theile des Antlitzes zum wirklichen Einheitspunkte wird, und in welches Verhältniß die übrigen Theile für diesen Fall zu ihm treten.

Bei der physiognomischen Diagnose müßten wir sehen: a) welcher Gesichtstheil Einheitspunkt ist; b) in welcher Weise er es ist, mehr mit dem Ausdrucke der Sinnlichkeit oder der Intelligenz; und c) wie sich aus diesem Einheitspunkte die übrigen Gesichtstheile beziehen.

§. 51. Auf das Ensemble der Physiognomie, — es werde dies noch einmal wiederholt —, kommt Alles an, und der Schluß von dem Theile auf das Ganze würde auch hier irrthümlich sein, um so mehr, als das Ganze in der unmittelbaren Darstellung der Idee die Erscheinung, das Leben eines Unendlichen ist. Fassen wir aber das Ganze in seiner Einheit auf, so bieten sich uns zuvörderst, ohne Rücksicht auf die einzelnen Theile, die allgemeinen Eigenschaften dieses Ganzen als eines solchen dar. Es ist auch hier ein Verlauf zwischen zwei Aeußersten, und wir

werden sagen müssen, daß die in der Mitte zwischen diesen Aeußersten stehenden Individualitäten eben auch die mittlern Individualitäten, die der gerechten Mitte, seien. Diese Gegensätze sind vornehmlich das ruhige und bewegte, das zusammengezogene und ausgeglättete, das spitzwinklichte und stumpfwinklichte, das abstrakte und concrete Antlitz. Es leuchtet von selbst ein, ohne daß es einer weitern Ausführung bedürfte, von welcher Bedeutung die meisten dieser Unterschiede seien, wie das ruhige Antlitz auf eine ruhige Seele, das bewegte auf eine bewegte, und aus der Art der Bewegung, je nachdem sie rasch oder langsam gezogen, sicher oder krampfhaft zuckend ist, auf die Art des innern Bewegtseins schließen läßt. Das ausgeglättete Antlitz ist die Erscheinung der Indifferenz, der Bestimmbarkeit, das zusammengezogene der Entschiedenheit, des überall sich Ziel setzenden Menschen. — Eine merkwürdige Unterscheidung, die wir in der Versammlung der Gesichtstheile machen können, ist ferner, daß sie sich häufig entweder unter lauter spitzen, oder unter lauter stumpfen Winkeln an einander fügen. Es sind dies namentlich die im Profil liegenden, die die obere perpendiculäre Nasenlinie mit ihrer horizontalen, an die Oberlippe anstoßenden, die Oberlippe wieder mit dem Munde, und endlich die Unterlippe und das Kinn mit dem Unterkiefer, oder vielmehr den ihn umgebenden Häuten und Muskeln des Halses, bilden. An den Individuen von extremer Formation ist dieser Gegensatz oft ungemein auffallend, und namentlich, wenn es gelingt, zwei Individuen von der entgegengesetzten Bildung neben einander vergleichen zu können. Das spitzwinklichte Gesicht wird auch eine spitzige Individualität bezeichnen, eine scharfe, die sich fürchtet, bei jedem Vorschritte in die Aussenwelt zu weit zu gehen, und unter einem um so engern Winkel wieder umkehrt. Es wird in einer solchen Individualität etwas Unnachgiebiges, je nach Befund der übrigen Bestimmungen entweder Entschiedenes oder nur Eigensinniges sein; sie wird überall scharfe Unterschiede machen und sich schwer zu Uebergängen bequemen. Das Gegentheil ist die stumpfwinklichte Physiognomie,

die leichte Bestimmbarkeit überhaupt, und gewöhnliche Bonhommie ausdrückt, häufig auch mit Mangel an Erregbarkeit sich verbindet. — Ein auf alle Einzelnheiten des Antlitzes sich zugleich erstreckender Gegensatz ist der der abstrakten und der concreten Physiognomie. Eine abstrakte Physiognomie werden wir diejenige nennen, in welcher sich überhaupt wenig Bestimmtes, wenig Ausgebildetes finden läßt, und bei der wir darum nicht sagen können, was sie ist, oder vielmehr nur, daß sie — nichts ist. Sie hat gewöhnlich lange Linien, und es ist nur, als ob dem Kinder-Gesicht eine Elle zugesetzt, aber die Entwicklung bei der erblichen Bestimmtheit schon stehen geblieben wäre (§. 13.). Das concrete Antlitz wäre im Gegensatze das, welches wir das ausdrucksvolle nennen, und zwar nicht etwa in einer einzelnen Partie, wie man z. B. oft bei einem lebendigen, beweglichen Auge schon von einer ausdrucksvollen Physiognomie spricht. Es wäre vielmehr diejenige, bei welcher wir von jedem Theile des Antlitzes leicht wieder auf die Einheit zurückgeleitet werden, bei welcher wir von keinem Theile sagen werden, er sey bloß angehängt, sondern jeder durch die Kraft einer fest zusammenhaltenden Selbstbestimmung sich zu einem harmonischen Ganzen einreiht, und jeder Theil bearbeitet und ausgearbeitet erscheint.

§. 52. Gehen wir von diesen allgemeinen Gegensätzen zu näherer Betrachtung des Verhältnisses der einzelnen Theile über, so ziehen wir zu diesem Behufe zuvörderst zwei Linien: die eine, perpendiculäre, von der obersten durch das Haupthaar gebildeten Gränze der Stirne durch die Nasenspitze zu der äußersten Spitze des Kinns, und so erhalten wir die Länge oder das Profil; die andere, horizontale, von dem einen Ohre durch den äußersten Punkt der beiden Backenknochen zum andern Ohre, und so erhalten wir die Breite des Antlitzes. Zunächst betrachten wir jede der erwähnten Linien für sich, und sodann beide in ihrer Beziehung auf einander.

§. 53. Das P r o f i l selbst zerfällt in drei Abschnitte: 1) von dem Anfange des Haupthaars bis zur Nasenwurzel; 2) von der Nasenwurzel bis zum Anfange der Oberlippe; 3) von

da bis zur äußersten Spitze des Kinns. Das qualitative Verhältniß dieser Theile zu einander, so wie ihre Lage bestimmen zunächst den physiognomischen Ausdruck des Profils.

Was a) die Ausdehnung der drei Theile anbelangt, so wird das normale Verhältniß sein, wenn sie alle gleich groß sind. Die Intelligenz, die receptive Sinnlichkeit und der Trieb, denen diese drei Abschnitte, jedoch nichts weniger, als in scharfer Abgränzung, entsprechen, da vielmehr, wie wir schon gesehen haben, in jedem Theile die Einheit, das Ganze, sich wieder ausdrückt, würden in absteigender Folge jedes sein gleiches Maaß in der menschlichen Individualität erhalten haben; die Harmonie der Kräfte wäre damit ausgedrückt. Je nachdem ein oder der andere Abschnitt überwiegt, so wird damit die Störung der Harmonie angedeutet; aber nicht gerade, wie wir dies schon bei der Stirne erwähnt haben, ein absolutes Vorherrschen der in diesem Abschnitte ausgedrückten menschlichen Fähigkeiten. Vielmehr wird die monströse Vergrößerung des einen Abschnitts eine unmäßige Verkleinerung eines oder der beiden übrigen Abschnitte zur Folge haben, und für die menschliche Fähigkeit überhaupt also Bedenken erregen. Namentlich kann das monströse Vorherrschen des Stirnabschnitts auf einen Mangel an Consistenz des Gehirns hindeuten, und zugleich die verhältnißmäßige Verkleinerung der übrigen Abschnitte auf einen Mangel an Ernährung derselben. — In jedem der drei Abschnitte, zumal in dem untern, unterscheiden wir, wie schon ausgeführt worden, mehrere Theile, und es wird für den physiognomischen Ausdruck viel darauf ankommen, ob der eine oder der andere dieser Theile verhältnißmäßig vergrößert oder verkleinert sei. Z. B. wird es einen großen Unterschied machen, ob bei verhältnißmäßigem Vorherrschen des untersten Abschnitts mehr die Oberlippe, die Unterlippe, oder das Kinn verlängert sei.

b) Die Lage der drei Abschnitte des Profils gegen einander wird hauptsächlich wieder vier Hauptverschiedenheiten geben, die sich in folgenden Linien ausdrücken lassen:

d. h. jeder Abschnitt wird eine dreifache Lage haben können, eine senkrechte, eine von oben nach unten, und eine von unten nach oben geneigte. Die hieraus sich wieder ergebenden Unterverschiedenheiten alle einzeln aufzuzählen, wird wenigstens hier nicht vonnöthen sein, da ohnedies das Verhältniß kein mathematisches ist, und manche Verknüpfungen einen psychologischen Widerspruch in sich schließen würden. Daß Verknüpfungen, wie

nicht vorkommen werden, es wäre denn bei einer völligen Monstrosität, wo sie also nicht der Ausdruck des Menschlichen, sondes Unmenschlichen sind, ist von selbst klar. Daß eine Verschiedenheit auch dadurch bedingt wird, daß die gedachten Profils-Abschnitte mehr oder weniger grade Linien bilden, ist gleichfalls schon angemerkt worden, und ebenso, wie in der Regel die Curve vor der geraden Linie den Vorzug verdient, welches Letztere schon mathematisch begreiflich wird, da die erste weit mehr geeignet ist, unendlichen Inhalt in sich aufzunehmen, als die zweite.

§. 54. Die Breite des Gesichts hat nur die durch die Nase gebildeten Abschnitte, und bietet, um dieser Einfachheit willen, auch weit weniger physiognomische Bedeutung dar, als die Länge. Einheitspunkte, welche in der Breite des Gesichts liegen, sind die Wangen und die Augen. Die größte Bedeutung erhält die Breite des Gesichts durch Vergleichung mit der Länge.

§. 55. Bei der Vergleichung der Länge und Breite des Antlitzes werden wir vorerst unterscheiden müssen, ob die Länge oder die Breite überwiegt. Es unterscheiden sich dadurch zwei Hauptracen, die Mongolische und Kaukasische. Bei

der erstern herrscht die Breite, bei der andern die Länge vor. Hervorstehende Backenknochen ziehen das Gesicht in die Breite, und geben ihm den Ausdruck verminderter Humanität, sofern sie ein Zeichen sind von vielem und angestrengten Gebrauche der hier anliegenden Muskeln. Die Thätigkeit der Intelligenz, — dies, wie schon erinnert, dürfen wir wohl als eine Regel aufstellen, — verlängert das Gesicht, die entgegengesetzte Thätigkeit arbeitet in die Breite (§. 43.). In Ständen und Stämmen von verminderter geistiger Thätigkeit wird sich darum das breite Gesicht öfter finden, in den Jahren der Kindheit überwiegend über die spätern Jahre. Das Profil oder die Länge des Gesichts schließt offenbar die wichtigsten Momente in sich, und wir können, wenn die Längenlinie die vorherrschende ist, und der Einheitspunkt des Gesichts in derselben liegt, uns die Beschaffenheit der in der Breitenlinie liegenden Theile in der Regel leicht diviniren. Welchen Einfluß die vorherrschende Breite auf die Stellung der übrigen Gesichtstheile habe, werden wir da zu erwähnen haben, wo von den Wangen, als dem Einheitspunkte, die Rede ist. — Zum Andern ist aber auch die Stellung dieser beiden Linien in's Auge zu fassen. Bei den Physiognomieen, in welchen die Längenlinie vorherrscht, ist die horizontale Linie nahezu eine ganz gerade; wo aber die Breite überwiegt, findet sich eine oft bis ins Monströse gehende Abweichung, und es ist, als ob man das Gesicht an den Backenknochen gefaßt, und, so es in die Breite ziehend, den obern Theilen, wie den untern, doch vornehmlich den obern und insbesondere den Augen, eine schräge Richtung gegeben hätte. So das Mongolische Gesicht. „Je schräger die Augen stehen, wie an Katzen, desto mehr fällt diese Richtung von der Base und der Grundlage des Gesichts ab, welche das Kreuz ist, wodurch dasselbe von dem Winkel an in die Länge und in die Breite gleich getheilt wird, indem die senkrechte Linie die Nase durchschneidet, die horizontale Linie aber den Augenknochen. Liegt das Auge schräg, so durchschneidet es eine Linie, welche mit jener parallel, durch den Mittelpunkt des Auges gezogen, zu setzen ist. Wenigstens muß hier

eben die Ursache sein, die den Uebelstand eines schief gezogenen Mundes macht; denn wenn unter zwei Linien die eine von der andern ohne Grund abweicht, thut es dem Auge wehe. Also sind dergleichen Augen, wo sie sich unter uns finden, und an Sinesen und Japanesen sowohl, als an einigen Aegyptischen Köpfen im Profile, eine Abweichung" (Winkelmann's Werke Bd. 4. S. 45 rc.). Aber wer wollte sagen, daß hier bloß eine Abweichung in der Zeichnung sei, die nicht auch eine tiefere physiognomische Bedeutung habe. Findet sich in der genannten Menschenrace nicht eine auffallende geistige Einseitigkeit, bei monströser Intensität einzelner Thätigkeiten eine gänzliche Mißkennung anderer, namentlich der das Gemüth betreffenden? Eine genauere Betrachtung des Chinesischen Schädels muß hier noch speciellere Resultate geben.

§. 56. Wenn wir die Länge und Breite des Angesichts mit einander verglichen haben, so bleibt uns das letzte Geschäft, das die einzelnen physiognomischen Momente, wie wir sie bisher erörtert haben, wieder zu einer concreten Einheit zusammenfaßt, die Betrachtung des Antlitzes unter seinen verschiedenen Einheitspunkten. Hier sollen nur einzelne Andeutungen gegeben werden, da eine weitere Ausführung nur da stattfinden kann, wo die nöthigen physiologischen und psychologischen Voraussetzungen schon ihre Begründung gefunden, so daß man sich nur auf sie berufen darf; wo also der physiognomische Theil der Anthropologie sich als der Schluß an jene beiden anreiht. Wir unterscheiden hier die in der Länge, dem Profile, liegenden Theile von den in der Breite liegenden Theilen.

Wiederholen müssen wir, was zur physiognomischen Diagnose gehört, die da, wo das ganze Gebiet der Physiognomik abgehandelt wird, einen eignen Abschnitt einzunehmen verdient, daß vor Allem auch bei diesen Verhältnissen darauf zu achten ist, ob nicht, wie z. B. bei der durch Erblichkeit vorherrschenden Breite des Gesichts durch individuelle Selbstbestimmung die Länge entgegenarbeitet, so auch einem durch Erblichkeit zum

Einheitspunkte hervorgedrängten Gesichtstheile ein anderer durch individuelle Selbstbestimmung sich entgegensetzt.

§. 57. Diejenigen Gesichtstheile, welche die Eigenthümlichkeit des Menschen, also den Charakter der Humanität, vornehmlich ausdrücken, sind, wie wir gesehen haben, die Stirne und das von derselben vorausgesetzte Kinn. Wir fangen also billig jetzt mit der Stirne an; sie ist der unmittelbare Ausdruck der Humanität. Die Stirne soll herrschen, und dasjenige Gesicht, in welchem sie den Einheitspunkt bildet, wird, was den Einheitspunkt anbelangt, einem Normalverhältnisse am nächsten kommen. Am besten ist es wohl, wenn wir bei Betrachtung, wenigstens der vornehmsten Einheitspunkte in dem Ensemble der Züge, jedesmal ein wirkliches Individuum uns vorhalten, und neben seiner physiognomischen Betrachtung die etwa abweichenden Combinationen der Züge erwähnen. Zum Beispiel einer Physiognomie, in welcher die Stirne den Einheitspunkt macht, diene uns der General Washington. Wir können zwar mit Lavater sagen: la physionomie d'un homme célèbre doit toujous être supérieure aux meilleurs portraits qu'on puisse faire de lui; aber wir fügen auch noch hinzu, daß das Bild eines großen Mannes auch von dem schlechtesten Sudler nicht ganz zu verfehlen ist. Dem Schreiber dieses stehen nur drei Bildnisse des großen Mannes zu Gebote, die beiden unter den Supplementen des dritten Bandes der Lavater'schen Physiognomik befindlichen, von welchen das eine nur Umriß ist. Zu diesen beiden kommt noch ein Skizze des Profils. Alle diese drei Bildnisse, soviel sie auch im Einzelnen abweichen mögen, stimmen doch darin völlig überein, daß kein anderer Theil sich so bedeutend hervorhebt, als die Stirne. Wir können nicht sagen, daß die Backenknochen besonders unbedeutend seien; aber doch herrscht die Länge über die Breite des Gesichts vor. Kommt hierzu ein bestimmter Blick, wiewohl ein ruhiges Auge, eine kräftige, wiewohl nicht scharf gezeichnete Nase, ein wohlgebildeter Mund, wiewohl die Oberlippe mehr gelassen aufliegt, als fein ausgearbeitet ist, das Kinn stark, wiewohl nicht auf irgend eine

Weise durch einen besondern Nachdruck ausgezeichnet, so gewährt das Bild den Eindruck ruhiger Weisheit. Nicht als stürmisch unternehmend zeichnet den Mann seine Physiognomie, aber voll überlegender Beharrlichkeit, den Mann, der immer bei sich ist. Ist hingegen die Stirne, besonders in ihrem obern Theile, sehr ausgebildet, die Nase zurücktretend und schmächtig, oder auch wohl fleischig schlaff, der Unterkiefer etwas hervortretend über den Oberkiefer, bei schmalen Lippen, und ohne daß das Kinn kräftig gebogen wäre, so daß die drei Theile des Gesichts ungefähr diese Neigung gegen einander hätten,

so sind das die in sich versunkenen, zum Grübeln geneigten Individualitäten. Sehr gewöhnlich verbindet sich auch noch mit diesen Eigenthümlichkeiten ein langes, schlichtes, feines, obschon nicht sparsames, nicht selten tiefschwarzes Haar. Ist die Stirne überhaupt sehr stark ausgebildet bei unausgebildeter Nase, wohl auch bei unbedeutendem Kinne und einem unlebendigen Auge, so wird dies eine zur Einseitigkeit, zum vorurtheilsvollen Eigensinne inclinirende Individualität ausdrücken. Gar nicht selten ist auch, daß ebenso stark, als die Stirne, auch der Mund ausgebildet ist. Tritt er namentlich stark hervor, so daß die Winkel verschwinden, hat die Oberlippe etwas Ungeschlachtes, so wird das active Vermögen überhaupt, geistig, wie thierisch, sehr stark, aber das letztere dabei sehr roh und ungestüm, durch keine Feinheit der Empfindung gemildert sein, so daß dergleichen Individuen sehr in Gefahr sind, die Kraft der Intelligenz an den Dienst des Triebes zu geben. Sehr günstig ist also der physiognomische Ausdruck, wenn an die vorherrschende Stirne sich eine kräftige Nase, ein nicht zu stark gebogenes Kinn, bescheiden zurücktretende Backenknochen und ein großes, aber tiefer liegendes Auge anreihen.

§. 58. Eine gut ausgebildete Stirne hat nicht selten auch ein gut ausgebildetes Kinn zur Begleitung, und umgekehrt.

Doch ist beides nicht immer der Fall, und es gibt jedenfalls ein Gesicht, in welchem das Kinn prädominirt, und den Einheitspunkt bildet. Napoleons Physiognomie kann hier zum Beispiel dienen. Es ist dies ein Kinngesicht, und Schreiber dieses beklagt nur, hier keine bessere Abbildung vor sich zu haben. Allein zu verfehlen ist sie nicht, und schon die Napoleon'schen Münzen zeigen viel. Diese Münzen, hörte ich jüngst eine Person von gebildetem Urtheile sagen, sind schon darum so schön, weil ein antiker Kopf darauf ist. Aber was macht diesen Kopf so antik? Seine Ausarbeitung. Auch dies Kinn wird Einheitspunkt, weniger durch außerordentliche Größe, als durch eine genaue Ausarbeitung und insbesondere durch eine mehr oder weniger verstärkte Biegung. Das Erste wird immer eine mehr dem Genusse, als der Praxis angehörende, häufig phlegmatische, doch nie über das Sanguinische sich erhebende Individualität anzeigen. Das Erstere wird namentlich der Fall sein, wenn ein hervorliegendes, durch das obere Augenlied stark bedecktes Auge, eine stumpfe oder auch mit ihrer Spitze nach aufwärts gerichtete Nase und eine niedrige, unausgearbeitete Stirne hinzukommen; das Zweite hingegen, wenn das Auge von mäßiger Größe und Tiefe und beweglich, die Nase fein ist, jedoch ohne schwindsüchtig zu sein. Daß das gebogene Kinn eine praktische, kräftige Individualität bezeichne, haben wir schon früher gesagt. Je mehr sich diese Biegung zuspitzt, um so mehr wird sich das praktische Geschick der Verschmitztheit nähern, insbesondere wenn noch ein Blick hinzukommt, der sich verbergen will. Ein starkes, gebogenes Kinn, eine gut ausgearbeitete Stirne, ein tief liegendes, bewegliches Auge, eine fein, aber stark gebildete Nase, ist wohl das Zeichen sehr großer Tüchtigkeit. Napoleons Gesicht vereinigte viele dieser Eigenschaften.

§. 59. In dem Wesen aller derjenigen Individuen, in deren Gesicht weder die Stirne, noch das Kinn den Einheitspunkt bilden, wird auch Intelligenz und praktisches Vermögen nur eine begleitende Stelle einnehmen, und es reiht sich an das Kinn aufwärts der M u n d. Der Mund spricht, auch wenn er

schweigt, und wir werden ein Gesicht, in welchem der Mund den Einheitspunkt bildet, vornehmlich ein sprechendes nennen. Breit aufgeworfene Lippen hält schon die gemeine Meinung für etwas Bedenkliches, eine schlaffe Sinnlichkeit. Verbinden sie sich mit einer stumpfen, kurzen Nase, mit einer niedrigen Stirne, vollen Wangen, geradem oder abfallendem Kinne, so ist dies eine dumpfe, überhaupt geistig wenig erregte Individualität, bei welcher aber oft einzelne Triebe in verstärktem Maaße sich zeigen. Das Hervortreten eines großen Mundes und das damit verbundene Zurücktreten der die Intelligenz vornehmlich repräsentirenden Gesichtstheile, eine nur wie eine Wulst über der Nase liegende Stirne, und die Nase selbst fleischig und stark auf den Mund herabgedrückt, bilden das Faunische, das Bocksgesicht. Ein Mund mit beweglicher Oberlippe, mit feinen Mundwinkeln, wenn er sich mit einem lebhaften Auge, nicht ungünstiger Stirne und Nase vereinigt, wird einer graziösen, künstlerischen Individualität angehören. Der Mund, als Einheitspunkt, ist hauptsächlich bei dem andern Geschlechte häufiger, und Schreiber dieses beklagt, daß ihm kein Bildniß einer allgemein bekannten Person dieses Geschlechts zu Gebote steht, welches er hier zum Beispiel vorstellen könnte.

Bei Lavater findet sich (Th. 2. S. 201.) ein kleiner Kopf, der die Hoffnung vorstellen soll, und den wir, was diese seine symbolische Bestimmung anlangt, dahingestellt sein lassen, der uns jedoch zum Beispiele eines Gesichts dienen könnte, in welchem sich Auge und Mund um die Würde des Einheitspunktes streiten, beide fast gleich sprechend, so daß ihre Vereinigung auf den ersten Anblick das Bild der freundlichsten Anmuth gibt. Ueberhaupt stehen Mund und Auge in beständiger Correspondenz, und z. B. eine Miene, wo sich das Auge unruhig beschattet, während der Mund lächelt, kann sehr dafür sprechen. Es findet in solchem Falle ein Schwanken der Stimmung statt, das sich sehr bestimmt auf beide Partieen des Gesichts vertheilt, die Verlegenheit. — Herabgezogene Mundwinkel, hinaufgedrückte Unterlippe, so daß der Mund halbmondförmig wird, ziemlich weit

geöffnetes Auge, mit stille stehender oder nur langsam sich bewegender Iris, dabei ein zurückgeworfener Kopf, der die Nase um einen Zoll über den Normalstand hinausrückt, — eine solche Physiognomie macht sich jedermann kenntlich.

§. 60. Der einzige, noch übrige Gesichtstheil des Profils in der Mitte desselben ist die Nase, und dasjenige Antlitz, in welchem sie der Einheitspunkt ist, wird auf eine Individualität deuten, in welcher eine große Receptivität vorherrscht. Wie wir schon oft erwähnt haben, so werden wir keineswegs geradehin den größten Theil des Antlitzes für den Einheitspunkt nehmen; aber dennoch wird dieser Einheitspunkt sich immer auch für die unreflektirte Anschauung kenntlich machen, und so seine Bestimmung als der Punkt, in welchem die Einheit geschaut wird, dadurch erfüllen, daß er nicht bloß concreter ausgebildet ist, sondern sich auch über die übrigen Theile hervorhebt, sich der Aufmerksamkeit zudrängt. Dies gilt insbesondere bei der Nase, und wer z. B. das Antlitz eines Friedrich II. sieht, der wird mit großem Nachdrucke auf die Nase hingewiesen. Er muß auf sie zuerst und vornehmlich sehen. Uebrigens ist die Natur, oder wir sagen hier besser — der Geist mit einer an die Ironie streifenden Kühnheit in der Bildung dieses Gesichts verfahren. Würde das Kinn nur um ein wenig mehr abfallen, wären die Nasenflügel schlaffer, die Nasenspitze noch etwas magerer, so hätte Friedrich das Gegentheil von dem seyn müssen, was er wirklich war, und das Penetrante, was nun in seiner Physiognomie liegt, namentlich in der Nase, zusammengenommen mit dem fast geradlinig an sie anpassenden untern Theile der Stirne, wäre dann zur bloßen Nasenweisheit geworden. Schreiber dieses hat leider kein anderes Porträt vor sich, als zwei mit dem verwünschten tief hereingedrückten Hütchen, das uns die Stirne verbirgt; allein auch nur die preußischen Thaler geben uns schon einigen Begriff von ihrer auffallenden Formation, und selbst die Art, wie der Hut sitzt, mag auch die Mode ihren Antheil daran haben, ist doch höchst charakteristisch, so wie das Hereindrücken des Huts in entscheidenden Augenblicken eine höchst

bezeichnende Geste ist, die mit dem, was wir bei der Stirne von dem Zusammenziehen der Stirnhaut gegen die Nasenwurzel gesagt haben, zusammenhängt. Wir erinnern uns hierbei an Hippel in seines Lebenslaufs 3tem Theile (S. 425.): „Sein Hut steht ihm als eine Krone! So trägt keiner seinen Hut.“ Das harmlose Bäuerlein läßt wohl am Liebsten die Spitze seines Dreieckigten unbefangen nach dem Firmamente zielen. Doch — wir hätten uns zu lange bei diesem einzelnen Kopfe verweilt, wenn er uns nicht mehr, als irgend ein anderer, Gelegenheit gegeben hätte, über das Ensemble eines Angesichts, in welchem die Nase der Einheitspunkt ist, die Hauptbemerkungen anschaulich zu machen. In einem Gesichte, dessen Einheitspunkt die Nase ist, wird immer die Länge über die Breite herrschen, und es werden also die in der Breite liegenden Theile, insbesondere die Backenknochen, zurücktreten. Momentan kann die Nase zum Einheitspunkte werden, wenn sie sich sehr hervordrängt, und die Mundwinkel sich streng zurückziehen, und die Augäpfel ganz ruhig stehen. Dies ist dann die Physiognomie der vollkommenen Neugierde. Verbindet sich mit der herrschenden Nase eine verkürzte Oberlippe, ein abfallendes Kinn, eine unausgebildete Stirne, ein mattes Auge, so ist dies ein ungünstiges Zeichen einer bloßen Receptivität, die aber das Aufgenommene weder zu sichten, noch zu beseelen vermag. Verbindet sich mit der herrschenden Nase ein ruhiges Auge, so ist das der Mensch, der gerne außer sich lebt, und es ist die Gefahr einer völligen Zerstreutheit sehr nahe, wenn die übrigen Gesichtstheile nicht eine diese Gefahr limitirende Beschaffenheit haben.

§. 61. Diejenigen Theile, welche in der Breite des Gesichts liegen und zu Einheitspunkten werden können, sind das Auge und die Wangen; das Auge mehr dem obern, die Intelligenz repräsentirenden Theile des Gesichts zugewandt, die Wangen mehr dem untern, die Sinnlichkeit ausdrückenden. Wir fangen also bei den Augen an. Sie werden den Einheitspunkt bilden können entweder durch Größe und Lebendigkeit, oder durch Kleinheit und Lebendigkeit, oder durch Größe und Ruhe, wohl nie

durch Kleinheit und Ruhe. Am häufigsten bei dem andern Geschlechte bilden sie den Einheitspunkt. Verbindet sich mit der ersten angegebenen Beschaffenheit eine wohlgebildete Nase, ein nicht allzuflaches Kinn, so drückt sich darin eine sehr günstig gebildete, geistig erregte Individualität aus. Ein großes, mäßig hervorliegendes und dabei ruhiges Auge, das eine kleine, mehr schmächtige, als starke Nase zur Seite hat, wird eine sanfte Individualität bezeichnen, die nicht für schnelle und viele Eindrücke geeignet, jedoch die aufgenommenen festzuhalten geeignet ist. Die Raphael'schen Madonnen, namentlich die della sedia, scheint in diesem Sinne gearbeitet. Kleine und lebendige Augen, mit einer mehr oder weniger in sich zurücksinkenden Nase und einer hervorragenden Stirne, drücken eine Individualität aus, die zu Mißtrauen und verstecktem Spiele geeignet ist. Es ist ein Zurückziehen der Individualität von der Oberfläche. Auch das sonst nicht kleine Auge wird sich verkleinern und zurückziehen in dem Augenblicke des Mißtrauens, sehr wohl zu unterscheiden von dem Auge, das durch Hervorragen der Backenknochen verkleinert wird, und das in diesem Falle gewiß nicht Einheitspunkt ist.

§. 62. In dem eben berührten Falle werden vielmehr regelmäßig die Wangen zum Einheitspunkte werden. Sind sie es, so wird dadurch das Gesicht auffallend das Vorherrschen der Breite an den Tag legen. Ist dabei der Mund groß, durch die an den Wangen anliegenden Muskeln aus einander gezogen, so gehört ein solches Antlitz zu den bedenklichsten. Es zeigt eine Uebermacht der untersten Thätigkeiten, der niedrigsten Triebe. Die Wangen, als Einheitspunkt, stellen in jedem Falle die Thätigkeit der Intelligenz in Nachtheil. Denn auch wenn der Mund klein ist, so daß selbst durch die Größe der Wangen seine Kleinheit noch mit bedingt wird, so ist dies eine schwammige Individualität, bei welcher überhaupt der Muskel und Nerv weit hinter dem Gefäße zurücksteht. Werden die Wangen zu wahren Hängebacken, so geben sie selbst bei günstigerer Beschaffenheit der übrigen Gesichtstheile eine bedenkliche Constellation für die Kraft des Individuums.

§. 63. Schlußbemerkung über die Raceneintheilung nach der Gesichtsform. Daß durch vorherrschende Breite und Länge des Gesichts sich die Kaukasische und Mongolische Race unterscheide, ist schon bemerkt worden. Aber auch in diesen Hauptracen unterscheiden sich die einzelnen Stämme durch die Einheitspunkte des Gesichts. Wir versuchen darüber nur bei der Kaukasischen Race einige Andeutungen zu machen.

Der Deutsche und Magyarische Stamm das Stirngesicht.

Der Französische und der Jüdische Stamm das Kinngesicht.

Der Englische Stamm das Nasengesicht.

Der Italiänische Stamm das Augengesicht.

Der Holländische Stamm das Wangengesicht.

Es versteht sich von selbst, daß dies nur von der Allgemeinheit der Anlage gelten kann, daß einzelne Völker wieder Schattirungen bilden, wie z. B. die Spanier und Portugiesen; daß bei einzelnen, wie z. B. bei den Juden, die Eigenthümlichkeit schärfer ausgeprägt ist, als bei den andern; daß, je mehr die Nationalitäten in die Abstraction einer allgemeinen Weltbildung übergehen, um so mehr auch die Eigenthümlichkeiten verwaschen werden, und daß es in der That und immer mehr auch solche gebe, die „kein Gesicht machen."

Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Idee der Unsterblichkeit

von

Professor C. Ph. Fischer in Tübingen.

Zweiter Artikel *).

II. Der psychologische Beweis.

Ist erst die Wahrheit, daß der entwickelte und gebildete Geist, als in sich gekehrtes und geschlossenes Ganzes, naturfrei existire, und daß er mithin im Verhältnisse zur Natur seine Integrität erweise, dargethan **), so hat die Ueberzeugung von der innern Unvergänglichkeit dieser geistigen Existenz keine Schwierigkeit.

Denn es folgt aus dem Begriffe des Geistes, daß er sich selbst bestimmendes Princip ist, und nur in dem Falle, wenn seine Selbstbestimmung an die körperlichen Organe gebunden wäre, wäre seine Unsterblichkeit unerweislich. Ueberdauert er aber durch seine Naturfreiheit den Tod des Körpers, als des wesentlichen Organs seiner Selbstentwicklung, so behauptet er seine Identität mit sich in dem in sich geschlossenen Verhältnisse zu sich selbst.

Daher wird allgemein der Begriff der Unsterblichkeit mit dem Begriffe der individuellen Fortdauer identificirt, indem man es als eine sich von selbst verstehende Wahrheit betrachtet, daß

*) Vgl. den ersten Artikel in dieser Zeitschrift. Bd. VI. §. 1. S. 1.

**) Der naturphilosophische Beweis bedurfte deßhalb, weil er der schwierigste ist, der ausführlichsten Exposition.

der Geist, aus dessen Begriff oder Wesen die Selbstbestimmung folgt, in seiner naturfreien Existenz nicht aufhöre, sich selbst zu bestimmen.

Indessen bedarf diese Wahrheit doch eines besondern Beweises. Denn wäre die menschliche Seele endliches Princip ihrer Thätigkeit, so würde sie (wie die Seele des Thiers) durch ihre Bethätigung ihr Wesen oder ihre innere Möglichkeit negiren oder vergehen. — Es kommt mithin Alles auf den Begriff der Unendlichkeit an. Denkt man diese quantitativ, als Unermeßlichkeit oder Schrankenlosigkeit, so ist der individuelle Geist nicht unendlich. Denn die Schrankenlosigkeit ist Aufhebung der Individualität. Ebenso wenig ist seine Unendlichkeit Fähigkeit eines endlosen Fortschrittes. Denn in diesem endlosen Fortgange würde er außer sich kommen oder sich verlieren. Die Einheit eines individuellen Princips und die Gesetzmäßigkeit einer durch bestimmte Stufen verlaufenden Entwicklung und Bildung realisirt sich nur in Beziehung auf eine gewisse Vollendung, in welcher sich das Princip der ideellen Entwicklung: der sich selbst bestimmende Geist, in der Totalität seiner Bestimmungen, z. B. seiner Gefühle und Gedanken, erfaßt und bethätigt. Unter der unendlichen Bestimmungsfähigkeit des Geistes kann mithin nur seine Möglichkeit einer vollendeten Selbstbestimmung verstanden werden, welche das Ziel und die Wahrheit seiner Selbstentwicklung und Bildung ist. Diese vollendete Selbstbestimmung ist demnach nicht ein endloses, mit einem unaufhörlichen Sollen behaftetes Hinausgehen oder Nachjagen nach einem unerreichbaren Ideale, sondern sie ist die sich in allen ihren Bestimmungen bewährende und mithin ewige Wirklichkeit des seine Idee realisirenden Geistes.

Qualitativ erfaßt, ist daher die Unendlichkeit des individuellen Geistes an sich intensive Unendlichkeit, indem sich seine unendliche Bestimmungsfähigkeit durch seine unendliche oder ewige Selbstbestimmung verwirklicht oder offenbart, ohne in ihr aufzugehen oder sich in ihr zu entäußern. Diese innere Un-

endlichkeit des Geistes folgt so sehr aus seinem Begriffe oder seinem Wesen, daß er nur in ihr und durch sie (im Unterschiede von den Naturwesen als endlichen Individuen) Persönlichkeit oder Vernunftwesen ist. Als solches hat er die Idee des absoluten und des allgemeinen Geistes durch seine unendliche theoretische und praktische Selbstbestimmung auf individuelle Weise zu erkennen und zu verwirklichen, und durch die Bestimmung und Fähigkeit, die Idee zu wissen und zu wollen, ist er an sich selbst unendlich oder ewig. Das vernünftige Individuum erwirkt die innere Unendlichkeit seines Wesens, Willens und Geistes durch die Unergründlichkeit, die Idealität und die Wahrheit seines theoretischen und praktischen Charakters; und dieser Vernunftcharakter, der in dem Genius am Herrlichsten hervorleuchtet, ist die wahrhafte wesentliche Eigenthümlichkeit aller menschlichen Individuen, die als Menschen, selbst auf den niedrigsten Stufen der Bildung, ihre Verwandtschaft oder Wesensgleichheit mit den hochgestelltesten Subjekten nicht verleugnen. Während die einseitige und mithin unwahre reelle Selbstentwicklung, d. h. Lebenserweisung, sich selbst widerlegt oder negirt, und dadurch die Endlichkeit ihres Princips erweist, bewährt sich die innere Unendlichkeit und Wahrheit des Geistes in seiner vollendeten Selbstbestimmung, durch welche er sich nicht negirt, sondern verwirklicht. In dieser ideellen Verwirklichung seiner selbst reflectirt oder vertieft sich der Geist ebensosehr in sein Wesen, wie er sich in ihr äußert oder manifestirt, so daß er sich im Wollen und Wissen nicht entäußert oder verliert, sondern sich erfaßt und bewährt. Durch seine ideelle Thätigkeit schließt er sich mit sich selbst zusammen und affirmirt sich als subjectives Ganzes.

Wenn die endlichen Existenzen der Natur, entweder im unthätigen Dasein, — der passive Tod, — oder im bestandlosen Werden, — der active Tod, — untergehen, so realisirt sich dagegen die innere Wahrheit und Unendlichkeit des in seiner vollendeten ideellen Thätigkeit in sich

gekehrten oder in sich ruhenden Geistes durch seine ewige Selbstbestimmung.

Als dieses sich selbst bestimmende und wissende Ganze oder als diese an und für sich seiende, in sich geschlossene und vollendete Subjectivität oder als Persönlichkeit existirt er unsterblich oder ewig.

Wir sehen mithin, daß der individuelle Geist das an sich unendliche Princip ist, welches die innere Möglichkeit (δύναμις) seines Wesens durch die unendliche Energie (ἐνέργεια) seines Wollens und Wissens verwirklicht, und sich selbst Zweck (ἐντελέχεια) seiner ideellen Verwirklichung ist, indem er aus derselben in sich zurückkehrt und sich selbst im Wissen erfaßt.

In dem Verhältnisse des Geistes zu sich selbst ist mithin der im Anfange der Untersuchung bestimmte Begriff der Unsterblichkeit, als sich selbst bewährender und mithin ewiger Existenz, schon realisirt.

Sofern aber die subjective Selbstbestimmung des individuellen Geistes durch sein Verhältniß zum allgemeinen Geiste, dessen Idee er individualisirt und erkennt, vermittelt ist, so wie sich umgekehrt der allgemeine Geist nur in den einzelnen Geistern erfaßt und realisirt, so erhält der psychologische Beweis durch den ethischen, der die objective Universalität und Vollendung des individuellen Geistes in seinem Verhältnisse zur moralischen oder geistigen Welt darzuthun hat, ebensosehr seine Ergänzung und Bestätigung, wie dieser auf jenen zurückweiset.

Anmerkung. Die Selbstbestimmung des Geistes, als an sich freier Subjectivität, macht ebensosehr sein Wesen oder seinen Begriff aus, wie die Selbstentwicklung das Wesen der Pflanze und die Selbstempfindung das Wesen des Thiers ausmacht.

Die Selbstbestimmung des nur im Wollen und Wissen wirklichen Geistes — cogito, ergo sum — verwirklicht sich in seinem freien Verhältnisse zu sich selbst, indem seine

Bestimmungen, z. B. seine Gedanken, Gefühle oder Entschlüsse ideelle Momente seiner subjectiven Organisation oder seines innern Lebens sind. Diese Idealität seiner Existenz unterscheidet ihn nicht nur von den Objecten, sondern selbst von den natürlichen Subjecten oder den Naturwesen, die eben deßhalb vergängliche Individuen sind, weil sich ihre Subjectivität nur in ihrer Körperlichkeit realisirt, und sich mithin nur in den reellen Bestimmungen der leiblichen Organe, z. B. des Gehirns und der Sinne, bethätigt. Da aber die Wirklichkeit des Geistes seine Wirksamkeit — der Begriff der Energie, — sein Sein ein seiner selbst gewisses — der Begriff des Selbstbewußtseins — ist, so existirt er als übernatürliche *), der Vergänglichkeit enthobene Persönlichkeit.

In seiner wesentlichen Freiheit ist der Geist ebensosehr bestimmungsfähiges, wie er in seiner wirklichen Freiheit sich selbst bestimmendes Subject ist. Wäre er aber endliches Princip seiner Selbstbestimmung, so könnte er, was Kant für möglich hält „durch unendlich (?) viele geringere Grade und mithin durch allmälige Verdunkelung des Bewußtseins zu Nichts werden."

Dieses endliche Princip seiner Existenz könnte aber der Geist nur sein, wenn sein Bewußtsein und sein Wollen den Charakter dieser Endlichkeit an sich trüge. Denn das Wesen jedes Existirenden offenbart sich in seiner Wirklichkeit. Nach diesem Gesetze, wonach die Wirklichkeit die wesentliche Manifestation des Wesens ist, müssen wir das Wesen: die Seele der Thiere, für endlich halten, weil ihr Bewußtsein und ihr Wollen — sie kommen nur zum particulären Vorstellen und unfreien Begehren, nicht zum vernünftigen, freien Wissen und Wollen — durch seine Particularität und Sinnlichkeit den Charakter der Endlichkeit an sich trägt.

*) D. h. nicht natur- oder seinslose, sondern naturfreie Persönlichkeit, indem der Geist seine Naturfreiheit dadurch bewirkt, daß er seiner Natur absolut mächtig ist.

Ihre Existenz negirt oder widerlegt sich daher um ihrer Einseitigkeit und Verkehrtheit (Unwahrheit) willen ebensosehr selbst, wie sie im Verhältnisse zum Ganzen negirt wird.

Aber der Mensch, der, als Vernunftwesen, das Unendliche, Ewige oder Wahre, als Persönlichkeit, die Idee des Geistes denkt, und die Bestimmung hat, sie durch sein Wollen zu verwirklichen, der Mensch erweist durch die Idealität und Wahrheit seines Willens und Geistes die Unendlichkeit seines Wesens, eine innere Unendlichkeit, die sich durch seine vollendete, sich selbst bewährende, und mithin ewige Selbstbestimmung im vernünftigen Wollen und Wissen verwirklicht und offenbart. Wie wir die innere Unendlichkeit des menschlichen Wesens, welche sich in der Wirklichkeit des Geistes manifestirt, ohne in ihr aufzugehen, nicht als Schrankenlosigkeit, sondern als unendliche Tiefe oder Intensität erkennen, so ist auch die unendliche Verwirklichung oder Selbstbestimmung des Geistes nicht als endloses Fortschreiten, sondern als Vollendung oder als Idealität und Wahrheit seines Willens und Wissens zu denken.

Diese Vollendung des Geistes ist seine Bestimmung, oder, wenn man lieber will, er soll diese Vollendung erreichen, eine Bestimmung, welche die Fähigkeit, sie zu erreichen, voraussetzt, da in einer vernünftigen Weltordnung das Sollen das Können in sich schließt, und dieses geistige Können wirksames Vermögen: freie Willensmacht ist. Hätte das menschliche Individuum weder die Bestimmung, noch Fähigkeit: die Idee des Geistes in eigenthümlicher, aber wahrer Weise zu erkennen und zu realisiren, und mithin zu seiner Vollendung zu gelangen, so wäre es eben nicht Vernunftwesen, sondern bloßes Naturwesen. Hat es aber diese Fähigkeit und Bestimmung, so muß man jene als todtes Vermögen, diese als unwirksames Sollen betrachten, wenn man nicht zugibt, daß es, sei es auch durch Ueberwindung des äußersten Widerspruchs, zur gewollten und gewußten Einheit mit sich selbst, und mithin zur Vollendung seiner selbst gelange.

Die Meinung, der Geist könne sich in dem durch seine verkehrte Selbstbestimmung verursachten Widerspruche absolut fixiren, verkennt die Endlichkeit und Relativität des negativen Willens, der nicht an und für sich, sondern nur in Beziehung auf die innere wesentliche Einheit, der er widerspricht, sich bethätigen kann, und daher von dem an sich unendlichen, sich durch seine Thätigkeit bewährenden Willen des Geistes, sei es früher oder später, durch geringeren oder größeren Kampf überwunden wird.

Daß nun aber der durch seine Willens- und Geistesthätigkeit sich bewährende Geist in sich selbst versinken, und „durch unendlich (?) viele Grade" der Verdunkelung seines Bewußseins, oder, wie Kant sich auch ausdrückt, durch innere „Elanguescenz" sich in Nichts verwandeln könne, das widerspricht so sehr dem Begriffe der Unendlichkeit seines Wesens, der Energie seines Willens und der Wahrheit seines Bewußtseins, daß die begreifende Vernunft diese Möglichkeit in Beziehung auf den Geist nicht denken kann. Kant konnte sich diese Möglichkeit nur insofern vorstellen, als er sich in seiner Kritik der Vernunft auf dem Standpunkte der Vorstellung befand, wonach die Seele unter der Kategorie eines Dinges befaßt wird. Statt also bei der auf dem Standpunkte der Vernunft unmöglichen Besorgniß, das seiner Idee nach ewige Leben des Geistes möchte sich als ein zeitliches, d. h. vergängliches, erweisen, zu verweilen, erforschen wir die Momente näher, welche das ewige Leben, und mithin die persönliche Unsterblichkeit des Geistes, in ächter Bedeutung bestimmen. Die innere Unendlichkeit des individuellen Geistes offenbart sich am Einleuchtendsten in dem Genius, der sie in der Bestimmtheit und Vollendung seines Charakters oder seiner Werke erkennen läßt.

Wenn das Wesen in der Erscheinung, der Gehalt in der Form aufgeht, oder die Innerlichkeit in der Aeußerung entäußert ist, so entsteht der Eindruck der Plattheit oder Flachheit, die zwar den Charakter der absoluten Ergründbarkeit, aber ebendeßhalb der Endlichkeit, an sich trägt.

Dagegen erweist der ächte Genius in der Klarheit seiner Aeußerung seine unendliche Tiefe, und diese innere Unendlichkeit seines Wesens, die sich durch die Vollendung des Charakters oder der Form ebensosehr (als solche) offenbart, wie verwirklicht, kann in ihrer bestimmten Verwirklichung, in ihrer Wahrheit, wohl erkannt, nicht aber ergründet werden *).

Diese innere Unendlichkeit, die allein eine wahrhafte Liebe und Achtung möglich macht, ahnen wir in jedem menschlichen Individuum, weil jedes, als Persönlichkeit, den allgemeinen Geist auf unendlich eigenthümliche Weise offenbart, wenn gleich der Grad und die Form der Entwicklung und Bildung so verschiedenartig wie möglich ist. Die Flachheit und die Verkehrtheit erscheint uns an jedem menschlichen Individuum nur deßhalb als Entfremdung oder Entäußerung seiner selbst, als Unangemessenheit oder Widerspruch zu seinem Wesen, weil wir sie als Endlichkeit auf seine innere Unendlichkeit beziehen; und wenn die Süffisance flache, ungebildete Charaktere verächtlich verwirft, und mithin die Menschheit in ihnen verkennt, so lehrt dagegen die Religion, in Uebereinstimmung mit der

*) Woher kommt es, daß uns der große Dichter oder Forscher immer neu ist, und immer tiefer oder bedeutungsvoller erscheint, je klarer und wahrer wir ihn verstehen, als eben daher, weil das Wesen seines Geistes ein unendliches und mithin unergründliches ist. Die Vollendung des Charakters oder der Form, in welcher jede Bestimmung oder jedes Moment ebensosehr unendlich eigenthümlich ist, wie es die allgemeine Idee oder die Einheit des Ganzen individualisirt, diese Vollendung weist, als unendliche Bestimmtheit, so sehr auf die Unendlichkeit des Wesens zurück, welches sich durch sie ebensowohl offenbart und in ihr verwirklicht, daß sich der Mangel an Tiefe immer in einer gewissen Charakter- oder Formlosigkeit, oder mit Einem Worte in einer gewissen Geistlosigkeit, der Aeußerung oder Darstellung zu erkennen gibt.

Philosophie, auch in ihnen das unverlierbare Ebenbild *) Gottes, die innere Unendlichkeit des Geistes, ehren und ahnen. Daß der Unterschied der gebildetsten und ungebildetsten Menschen nur ein Unterschied des Grades und der Form ist, beweist nicht nur ihre Gattungseinheit, sondern auch die Thatsache, wonach sich von den entartetsten Wilden bis zu den gebildetsten Europäern Uebergänge und Mittelglieder aller Art nachweisen lassen. Das menschliche Wesen ist mithin in jedem Individuum ein innerlich unendliches, und diese innere Unendlichkeit ist der Grund ihrer unendlichen, d. h. ewigen Selbstbestimmung.

Durch die Idealität seines Willens ist der individuelle Geist unsterblich, weil er nur in dem sich selbst Bestimmen und mithin ideell (nicht in natürlicher Form) existirt, und weil er, als sich selbst bestimmendes Princip, eine ewige Idee zu verwirklichen hat. Es ist ein Ideal, welches das Vernunftwesen durch die seiner Idee entsprechende Selbstbildung realisirt, indem es den allgemeinen Geist auf unendlich eigenthümliche Weise individualisirt. Es läßt sich keine Gränze bestimmen, in welcher die Eigenthümlichkeit oder die Allgemeinheit des geistigen Charakters anfinge oder aufhörte, sondern er realisirt, wie in seiner Totalität, so in seinen einzelnen Bestimmtheiten, eben so sehr die Idee des Geistes, wie seine Eigenthümlichkeit. Diese Identität der Idee und Individualität, in welcher das Ideal realisirt wird, ist am Einleuchtendsten in weltgeschichtlichen Individuen, welche ebensosehr die originellsten Geister, wie die wahrsten Repräsentanten, oder vielmehr, wenn der Ausdruck erlaubt ist, Verwirklicher der Menschheit oder ihres Volkes sind. Als Persönlichkeit oder als Vernunftwesen hat jedes Individuum ein Ideal zu realisiren, indem es ebensosehr aus

*) Das Ebenbild Gottes kann wohl entstellt, nicht aber vernichtet werden, da in diesem Falle der dem Menschen wesentliche Vernunftcharakter aufgehoben würde.

der Idee des Geistes folgt, daß er in nothwendigen Stufen und harmonisch sich ergänzenden Gegensätzen ihrer Verwirklichung sich unterscheide, wie das vernünftige Individuum die Bestimmung und Fähigkeit erkennt, die Idee des Geistes zu individualisiren. Durch die einseitige, unwahre Selbstbestimmung entsteht eine Differenz der Momente der Persönlichkeit, indem entweder die Allgemeinheit auf Kosten der Eigenthümlichkeit — die Flachheit oder Plattheit — oder die Eigenthümlichkeit auf Kosten der Allgemeinheit — der Egoismus oder die Originalitätssucht — realisirt wird; allein jedes menschliche Individuum hat, als Vernunftwesen, die Aufgabe und die Möglichkeit, die Idee der Menschheit in der Einheit der Allgemeinheit und der Eigenthümlichket zum Ideale seiner Persönlichkeit und seiner Sphäre zu verwirklichen.

Aus der Endlichkeit oder Relativität des Widerspruchs und der innern Unendlichkeit des Wesens oder der wesentlichen Einheit, in Beziehung auf welche sich der Widerspruch bethätigt, wurde erwiesen, daß jedes Vernunftwesen, sei es durch Ueberwindung eines geringern oder größern Widerspruchs, das Ideal seiner Persönlichkeit erreiche.

In Beziehung auf die sittliche Bestimmung aber erscheint die Idealität, d. h. hier die der Idee entsprechende Form des Willens, als ein Ziel oder als eine Vollendung, welche der freie Wille erreichen kann und soll. Läßt man daher den Willen, ehe er seine Vollendung erreicht, und mithin im Zeitleben untergehen, so verkennt man ebensosehr die Unendlichkeit seiner sittlichen Bestimmung, die sich dem sich zeitlich bestimmenden Willen als inneres Sollen oder als Aufgabe ankündigt, wie seiner Bestimmungsfähigkeit, die kein todtes Vermögen, sondern die Möglichkeit einer vollendeten Selbstbestimmung ist. Weil das Wesen des Willens an sich unendlich ist, so wird er durch seine Selbstbestimmung zur Ueberwindung seines innern Widerspruchs fortgehen, und, sei es nun früher oder später, seine Vollendung erreichen. Daß diese vollendete Selbstbestimmung sich selbst

bewähre, und mithin eine ewige, unsterbliche sei, folgt ebensosehr aus ihrem Begriffe, wie es aus dem Begriffe der unwahren, verkehrten Thätigkeit folgt, daß sie sich selbst widerlege oder negire.

Ist die Vollendung des Willens seine Idealität, so ist die Vollendung des Geistes seine Wahrheit. Denn der wissende Geist hat dieselbe Idee zu erkennen, welche der vernünftige Wille zu realisiren hat. Dieselbe innere Unendlichkeit, welche die Möglichkeit der vollendeten praktischen, ist auch der Grund der vollendeten theoretischen Selbstbestimmung, welche das Ziel und Resultat der ihrer Idee entsprechenden Geistesthätigkeit ist.

Ist das Wesen des Menschen in seiner Eigenthümlichkeit ein allgemeines, indem jedes Individuum die Menschheit oder den allgemein menschlichen Charakter individualisirt, so ist auch sein vernünftiger Wille in seiner Individualität ein allgemeiner, und sein Selbstbewußtsein hat nur dadurch, daß es die Idee des allgemeinen Geistes in individueller Form ausdrückt, seine Wahrheit. Daraus ergibt sich, daß der subjective Geist nur in der Einheit mit dem objectiven seine Idee zu erreichen vermag.

Die innere subjective Selbstbestimmung des individuellen Geistes und seine objective Entwicklung und Bildung sind mithin nur verschiedene Seiten seines Totalcharakters, und durch diese subjective Totalität oder Universalität ist er ergänzender, wesentlicher und mithin ewiger Einheits- und Vermittlungspunkt des allgemeinen Geistes, der nur in den Individuen sich erkennt und verwirklicht.

III. Der ethische Beweis.

Der allgemeine Geist subjectivirt sich durch die einzelnen Geister, indem er sich in ihnen verwirklicht und erkennt, und

diese objectiviren sich zur Allgemeinheit des Geistes, indem sie ihr Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern. Daraus, daß sich in jedem Subjecte die allgemeine Menschheit individualisirt, folgt seine allseitige Empfänglichkeit für die Formen, in denen sich die Idee des Geistes verwirklicht.

Obwohl die Persönlichkeit ihr eigentliches Wesen nur dadurch entwickeln und ausbilden kann, daß sie die ihrer Eigenthümlichkeit entgegengesetzten Möglichkeiten des Daseins und des Wirkens unverwirklicht läßt, so sind dennoch diese in ihrer innern Allgemeinheit begründeten Möglichkeiten die Bedingungen ihrer allseitigen Empfänglichkeit für die besondern Formen, in denen der allgemeine Geist seine Idee verwirklicht.

Sind die Naturwesen, weil sie nur die Idee des natürlichen Lebens in particulärer Bestimmtheit darstellen, auf den engen Kreis ihres sinnlichen Selbstgefühls oder ihres natürlichen Bewußtseins der Außenwelt beschränkt, so individualisirt und erkennt dagegen der Mensch die Idee des natürlichen und des geistigen Universums auf unendlich eigenthümliche Weise. Ist mithin jede menschliche Persönlichkeit durch ihre unendliche Eigenthümlichkeit ergänzendes, nothwendiges und mithin ewiges Organ des allgemeinen Organismus der Menschheit, so ist sie durch ihre innere Allgemeinheit selbst Ganzes, und diese innere Totalität ist der Grund ihrer allseitigen Entwicklung oder Bildung und Vollendung *). Hat sie (die Persönlichkeit) ihre unendliche Eigenthümlichkeit im Zeitleben nur unvollkommen verwirklicht, und ihre universelle geistige Empfänglichkeit nur in beschränktem Umfange realisirt, so ist dieses Zurückgebliebensein der (subjectiven) Selbstbestimmung und der objectiven Entwicklung der

*) Der Gedanke dieser allseitigen Bildung und Vollendung des individuellen Geistes ist die Wahrheit in der Annahme seiner unendlichen Perfectibilität.

sicherste Beweis, daß ihre Bildung nicht auf das Diesseits beschränkt ist, da in einer vernünftigen Welt eine wahrhafte Anlage nicht unverwirklicht bleiben kann. Verwirklicht sie aber im jenseitigen Leben sowohl ihren eigenthümlichen Genius, wie ihr allgemeines Wesen, zur Vollendung ihres Selbst- und Weltbewußtseins, so ist sie durch diese subjective und objective Vollendung einer sich ebensowohl im Verhältnisse zum Universum, wie zu sich selbst, bewährenden und mithin ewigen Wirklichkeit und Wirksamkeit ihres Willens und Geistes fähig und theilhaftig. Würde sich weder der allgemeine Geist in den geistigen Individuen wahrhaft verwirklichen, noch diese den allgemeinen Geist wahrhaft individualisiren und erkennen, so würde weder jener seine Vollendung erreichen, indem er niemals in der Gesammtheit selbstständiger Organe existirte, sondern sie um ihrer Endlichkeit oder Einseitigkeit willen ebensosehr negirte, wie setzte, noch wären die Individuen wahrhafte Personen, indem sie nicht an und für sich seiende Subjecte, sondern nur Momente oder Durchgangspunkte des Weltgeistes wären.

Es ist aber leicht einzusehen, wie sehr diese Vorstellungsweise der Vernunft widerspricht, welche das Wahre, das Unendliche, das Vollendete, oder mit Einem Worte, die Wirklichkeit der Idee denkt. Man hat sich nach derselben einerseits einen Weltgeist zu denken, der erstens niemals in einer seiner Idee adäquaten Welt wirklich ist, sondern jede seiner Welten negirt, weil jede derselben seiner Verwirklichung unangemessen ist oder widerspricht, und der sich zweitens in keinem seiner Individuen als Ganzes, und mithin in seiner Allgemeinheit auf eigenthümliche Weise, verwirklicht und erfaßt. Er wäre mithin im unendlichen Prozesse, d. h. hier in der schlechten Unendlichkeit, des Setzens und Aufhebens der Individuen und Welten begriffen, ohne zu seiner Vollendung zu gelangen.

Auf der andern Seite aber hat man sich nach diesem

negativen Standpunkte geistige Individuen zu denken, von denen jedes nur Exemplar der menschlichen Gattung *) ist, und um seiner Endlichkeit willen ebensosehr negirt zu werden verdient, wie es, ohne das Ganze oder die Idee der Welt in wahrhaft eigenthümlicher, neuer Weise zu verwirklichen, nur zu der kurzen Existenz berechtigt ist, welche erforderlich ist, damit es seine unwesentliche, beschränkte **) Individualität auslebe, und Durchgangspunkt der Entwicklung des allgemeinen Geistes werde.

Wenn nach dieser negativen Denkweise weder der allgemeine, noch der einzelne Geist wahrhaft wirklich ist, so erkennt dagegen das speculative Denken, daß die subjective Totalität der einzelnen Geister ebensosehr aus der Idee des allgemeinen Geistes folge, wie aus der Idee des einzelnen Geistes folgt, daß er den allgemeinen Geist individualisire und erkenne; denn der allgemeine Geist

*) Solche Exemplare sind nur die natürlichen Individuen, deren Eigenthumlichkeit, weil sie nur den Charakter ihrer Gattung, oder vielmehr ihrer Art, individualisiren, eine unwesentliche ist; daher ein Exemplar durch ein anderes ersetzt werden kann. Dagegen individualisiren die geistigen Individuen, d. h. die Vernunftwesen oder die Personen, die Idee des allgemeinen Geistes in subjectiver Totalität, oder, was dasselbe heißt, als selbstbewußte, oder an und für sich seiende Einheiten des Ganzen auf unendlich eigenthümliche Weise, so daß jedes derselben, als wesentliches, nothwendiges Organ des Ganzen, die Idee ebensosehr in individueller, wie allgemeiner Form, zu verwirklichen und zu erkennen hat.

**) Die Beschränktheit ist als Unangemessenheit oder Unzulänglichkeit nicht mit der, der Idee des Geistes entsprechenden oder adäquaten Bestimmtheit, d. h. mit der Vollendung zu verwechseln, in welcher sich die innere Unendlichkeit des Vernunftwesens oder des individuellen Geistes als in der ihr wesentlichen Form offenbart.

kommt nur in den einzelnen Geistern zur Verwirklichung und zum Wissen seiner Allgemeinheit, wodurch er Geist ist, und die einzelnen Geister sind nur dadurch die den allgemeinen Geist wissenden Subjecte, daß sie an und für sich seiende Einheiten des Ganzen, und mithin subjective Totalitäten sind.

Sind sie aber diese an und für sich seienden Einheiten, so sind sie als wesentliche, ergänzende Reflexionspunkte des Universums, oder als Weltindividuen, nicht übergehende Momente oder zeitliche Individuen, sondern, als wahrhafte Persönlichkeiten, ewige, sich selbst bewährende Organe des Geisterreichs.

Wird nach jener negativen Denkweise die geistige Welt in der Form einer Entwicklung oder einer Organisation vorgestellt, welche weder als Ganzes ihre Vollendung und mithin ihr Ziel oder ihren Zweck erreicht, sondern entweder im Kreislaufe des Werdens und Vergehens oder im endlosem Progresse begriffen ist; — noch von den Subjecten, für welche sie ist, in ihrer Wahrheit und Totalität erkannt wird: so ist dagegen die, ihrer Idee adäquate, allseitig vollendete Geisterwelt die Verwirklichung aller wesentlichen Formen, in welche sich die allgemeine Idee des Geistes specificirt oder organisirt, indem jedes Organ dieses Organismus, als an und für sich seiendes Ganzes, den allgemeinen Geist auf unendlich eigenthümliche Weise realisirt und erkennt.

Obwohl der allgemeine, objective Geist die Totalität der einzelnen Geister oder Subjecte ist, so ist er doch nur die selbstlose Einheit derselben, indem er nur in ihnen und durch sie existirt und sich erfaßt. Die einzelnen Geister aber sind nur relative Einheiten des Universums.

Die an und für sich seiende unendliche Einheit der Welt ist: der sich selbst und die Objectivität bestimmende und wissende Urgeist. In ihm erkennt

mithin die Vernunft den absoluten Grund des wahrhaften, ewigen Seins der einzelnen, relativen Geister, in denen er sich als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt offenbart.

Anmerkung. Den Gedanken, des die Werkzeuge seiner Verwirklichung ebensosehr negirenden wie setzenden Weltgeistes, „dessen Schädelstätte und Erinnerung die begriffene Geschichte" bilde, hat Hegel am Schlusse seiner Phänomenologie mit einer fast tragischen Begeisterung ausgesprochen.

Wird es auf diesem Standpunkte einerseits für den Triumph des Weltgeistes gehalten, daß er sich den Uebergang zu neuen Entwicklungsstufen durch den Untergang der vorhergehenden vorbereite und erarbeite *), so wird es andererseits für die höchste Bestimmung des Individuums erklärt, daß es übergehendes Glied **) der allgemeinen Entwicklung und Bildung werde.

Der Weltgeist wird als die Einheit und Allgemeinheit der einzelnen Geister, und diese werden als die Momente oder Durchgangspunkte seiner Verwirklichung vorgestellt.

Nach dieser Vorstellungsweise bleibt es jedoch beim bloßen Sollen. Der Weltgeist soll die an und für sich seiende, die Geschichte seiner Welt begreifende unendliche Subjectivität sein; allein er existirt und weiß sich nur in den Individuen und durch dieselben. Also sind diese die den allgemeinen Geist wissenden Subjecte. Aber als Momente oder Durchgangspunkte seiner Entwicklung erkennen sie ihn nicht in seiner Einheit und Allgemeinheit, sondern in der „Besonderheit ihres Princips und Zustandes ist ihnen die substanzielle That des Weltgeistes verborgen und nicht Object, noch Zweck" (§. 348. der Rechtsphilosophie Hegels). Der Weltgeist weiß sich mithin nur in den Individuen einer besondern Sphäre und Zeit

---

*) Hegels Rechtsphilosophie, §. 344.

**) Man lese den Schluß von Hegels Phänomenologie.

seiner Wirklichkeit, oder diese wissen vielmehr ihn nur als den Geist ihrer Zeit, und durch die unvollkommene Erinnerung als den Geist vergangener Zeiten. Da er nun in keiner Periode in seiner Allgemeinheit oder Totalität erkannt wird, mithin nur in unangemessener Form sein Dasein und Bewußtsein hat, so hebt er durch den Fortschritt diese Unangemessenheit auf; aber seine neue Daseins- und Bewußtseins-Sphäre ist eine neue Unangemessenheit zur Allgemeinheit und Wahrheit seiner Idee, da er nach dem ihm immanenten Principe der Negativität in keiner widerspruchsfreien Sphäre sich verwirklicht. Der endlose Fortschritt verwandelt sich mithin in einen endlosen Rückfall, und in der That verwirklicht sich der im Negiren setzende und im Setzen negirende Weltgeist weder durch einen nothwendigen Stufengang, noch kommt er zu seiner Vollendung. Denn nur in der seiner Idee adäquaten, und mithin ewigen Wirklichkeit findet er seine Vollendung, und nur in Beziehung zu dieser Vollendung sind bestimmte Stufen seiner Entwicklung und Bildung möglich. Mag man sich auch vorstellen, er schaffe in's Endlose neue Organe und Sphären seiner Wirklichkeit; als endliche und mithin übergehende Momente oder Perioden seine Verwirklichung sind sie nur andere Formen derselben Unangemessenheit zu seiner Idee. Sieht man aber die Maaß- und Zwecklosigkeit eines endlosen Fortgangs ein, so bleibt, wenn man die Negativität und den Widerspruch als wesentliches, unüberwindliches Princip und Moment denkt, nur die Vorstellung des Heraklitischen Kreislaufes von Welten oder Weltperioden übrig, in welchen der Rückfall in dieselben, der Idee des Geistes unangemessenen Sphären in der Form eines im Vergehen und Entstehen seiner Momente wechselnden Weltganzen vorgestellt wird *).

*) Weil auf diesem Standpunkte die Negativität und der Widerspruch nicht als negative Bedingung der sich durch die

Denkt man sich endlich die geistigen Individuen nur als Momente oder Durchgangspunkte des allgemeinen Geistes, so erscheinen sie nur, um ihre endliche Anlage auszuleben und auszubilden, und den allgemeinen Geist in den beschränkten, d. h. der Idee inadäquaten, Formen zu verwirklichen und zu erkennen, in welchen sie an der allgemeinen Weltentwicklung Theil nehmen. Die Individuen kommen mithin so wenig zu der ihrem vernünftigen Wesen entsprechenden Wahrheit und Allgemeinheit ihres Willens und Geistes, als der Weltgeist seine Vollendung oder die seiner Idee adäquate Wirklichkeit erreicht.

Daher bleibt auf dem Standpunkte der sich absolut nennenden Philosophie Nichts übrig, als durch den Ausdruck den Schein der Wahrheit zu retten, die durch das System selbst nicht zu ihrem Rechte kommt.

Es wird daher erstens von „der Wahrheit und Wirklichkeit eines Weltgeistes" gesprochen; zweitens wird die Gegenwart als die vollkommne Wirklichkeit der Vernunft — „was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig" — erklärt; und drittens wird von den Individuen behauptet, „jedes derselben sei mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet", und der Fortschritt derselben sei so vollkommen, daß „jeder das Reich der Welt von dem Vorhergehenden übernehme." *).

Negation der negativen erprobenden und bewährenden Willensthätigkeit begriffen, sondern als wesentliches, ewiges Princip und Gesetz alles natürlichen und geistigen Lebens vorausgesetzt wird, so ist nach derselben die Aufhebung des Widerspruchs oder der Disharmonie nicht die durch positive, sich ergänzende Gegensätze vermittelte, sich allseitig bewährende und mithin ewige Harmonie des Lebens und Geistes, sondern ein Versinken in Nichts, aus welchem die Welt nur durch die wieder erwachende Thätigkeit des negativen Princips erstehe und sich entwickle.

*) Man lese am Schlusse der Phänomenologie den Abschnitt: das absolute Wissen S. 761 bis zu Ende.

Allein der Weltgeist der negativen Philosophie kann nur Zeitgeist sein, indem die Gegenwart, in der er wirklich ist, die Negation oder das Nichtsein der Vergangenheit und der Zukunft ist, eine Gegenwart, die als negatives Moment selbst negirt wird, und durch ihr Negirtwerden ihre Unangemessenheit oder ihren Widerspruch zur Vernunft beweist; und die Individuen, die nur „bewußtlose Werkzeuge des innern Geschäftes sind, worin die Gestalten ihres Daseins und Bewußtseins vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereite und erarbeite," sind nur „formelle Subjectivitäten", die, um der Einseitigkeit und Beschränktheit ihres Seins und Bewußtseins willen, sich ebensosehr selbst negiren oder verzehren, wie sie im Verhältnisse zum Ganzen negirt werden.

Die negative Philosophie schwankt daher immer zwischen dem Glauben an die wirklich gewordene objective Versöhnung des Geistes mit der Gegenwart, und an die Wirklichkeit und Wahrheit des Weltgeistes, der ihr in seiner Wahrheit der absolute göttliche Geist ist *); und zwischen der Vorstellung eines endlosen Fortschrittes oder Rückfalles, indem das Princip der absoluten Negativität den Begriff der Zeit, als der Vermittlung und des Ueberganges zur Ewigkeit, als ihrer Krisis und Vollendung, nicht zu seiner Anerkennung kommen läßt. Deßhalb wird der Prozeß der Welt, entweder in der Form eines unendlichen Werdens, ohne Anfang, ohne bestimmte Entwicklungsstufen, und ohne Ziel und Zweck, und mithin ohne Vollendung, oder in der Form eines Kreislaufes vorgestellt, in welchem das Entstehen in das Vergehen, und dieses in jenes umschlägt, und die Unangemessenheit oder der Widerspruch der Wirklichkeit zur Idee sich nur immer wiederholt, statt überwunden zu werden.

---

*) Man lese am Schlusse der Rechtsphilosophie §. 344. die erwähnten Worte Hegels.

Der in seiner Wahrheit sich verwirklichende und wirkliche allgemeine Geist ist zwar nicht absoluter, göttlicher, wohl aber allseitig vollendeter objectiver Geist; die vollkommene Wirklichkeit der Vernunft ist, als die seiner Idee adäquate absolute Gegenwart, sein sich in allen Momenten und Beziehungen bewährendes ewiges Reich, und die Individuen, von denen „jedes (in seiner Weise) mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet ist", sind nicht endliche und mithin vergängliche Momente oder unselbstständige Uebergangspunkte, sondern subjective Totalitäten oder an und für sich seiende Einheiten des Ganzen, die, durch ihre innere Universalität der zeitlichen und örtlichen Beschränkung enthoben, ihre Entwicklung zu dem Zwecke vollenden, um den vollständigen Reichthum des Geistes als ewige Vermittlungspunkte seines Reiches zu genießen. —

IV. Der religionsphilosophische Beweis.

Wenn es schon der Idee des allgemeinen, objectiven Geistes widerspricht, daß er sich nur in unselbstständigen Individuen verwirkliche, so widerspricht es noch weit mehr der Idee des absoluten, göttlichen Geistes, daß er sich in Geistern offenbare, die durch die Vergänglichkeit ihrer Existenz die Unwahrheit und Endlichkeit ihres Wesens erweisen würden.

Zwar unterscheidet der moderne Pantheismus den göttlichen absoluten Geist von dem allgemein menschlichen objectiven Geiste nur formell; aber so sehr hat er sein religiöses Bewußtsein doch nicht negirt, daß er nicht selbst einigen Anstand nimmt, den Heraklitischen Gedanken eines im Zerstören schaffenden und im Schaffen zerstörenden Gottes ausdrücklich und wörtlich zu behaupten. —

Dennoch ist diese Vorstellung*) dem Pantheismus wesentlich.

Denn wird Gott nicht als an und für sich seiender Urgeist, und mithin nicht als Urpersönlichkeit gedacht, so können auch die relativen Geister nicht als wahrhafte Persönlichkeiten gedacht werden. Der Pantheismus denkt Gott als das abstract Unendliche, welches sich in der Welt nothwendigerweise verendliche, um durch Negation des Endlichen sich als unendlichen Geist zu setzen und zu wissen**). Geht aber das Denken zur Idee

---

*) Heraklit nannte die Welt ein Spiel des Zeus, daher er von Zeus, d. h. Gott, sagte: δημιουργὸς ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζει (Clem Alex. paed. 1. pag. 90), unter welchem Spielen im Weltbilden er, im Zusammenhange mit seiner Lehre von dem Wechsel des Werdens und Vergehens der Welt, nichts Anderes als jene im Schaffen zerstörende und im Zerstören schaffende Thätigkeit verstehen konnte.

**) In diesem Sinne sagt z. B. Hegel S. 101. I. Bd. Religionsphilosophie: „Einerseits weiß ich mich als nichtig, andererseits als affirmativ, als geltend, so daß das Unendliche mich gewähren läßt. Man kann dies die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wornach das Endliche manifestirt werden muß als Endliches". Wenn er gleich gegen die Consequenz des Systems an einigen Stellen der Religionsphilosophie von der Unendlichkeit und Unsterblichkeit des Ichs spricht, z. B. I. Bd. S. 264, so hat er doch in der so eben erwähnten Stelle die Eigenschaften des Unendlichen: die Güte und Gerechtigkeit, in keinem andern Sinne bestimmt, als in welchem sie die Thätigkeitsweisen des im Zerstören schaffenden, im Schaffen zerstörenden Heraklitischen Gottes sind, und Hegels Schüler Michelet commentirt in seiner Geschichte der Philosophie Hegels Denkweise mit den Worten: „Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht".

Sogar Hegel selbst bestimmt II. Log S. 258 die Dialektik der Substanz dahin, daß sie absolute, im Zerstören schaffende,

eines an und für sich seienden, wahrhaft absoluten Urgeistes fort *), welcher sich als freier Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt offenbart, so versteht es sich von selbst, daß er kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist.

Ist die Unsterblichkeit im positiven Sinne sich selbst bewährende Existenz, so ist sie in der innern Wahrheit und Unendlichkeit des Geistes begründet. Der individuelle Geist ist nur dadurch des ewigen Lebens fähig, und wird nur dadurch desselben theilhaftig, weil er an sich ewig ist. Diese innere Ewigkeit ist aber eben seine Wahrheit und Unendlichkeit.

---

und im Schaffen zerstörende Macht sei; und da der Begriff der absoluten Subjectivität, durch welchen er die Gottheit definirt, die Bestimmung der absoluten Negativität voraussetzt und in sich schließt, so ist jene Vorstellung Heraklits, dem er überhaupt den vollständigsten Beifall zollt (vergl. Gesch. der Philos. I S. 341), in der Consequenz seines Systems enthalten, wenn er sie gleich in seiner Religionsphilosophie nicht direct ausspricht, sondern nur von einem durch Negation des Endlichen sich selbst setzenden und wissenden unendlichen Geist und inconsequenterweise sogar, aber nur an einigen Stellen, die in dieser Vereinzelung nicht entscheidend sind, von der „Unendlichkeit und Unsterblichkeit des Ichs“, das er anderwärts unter „das Endliche, Vergängliche“ rechnet, spricht.

*) Die innere Nothwendigkeit dieses Fortganges hat der Verfasser in seiner Schrift: die Idee der Gottheit, und im speculativ theologischen Theile seiner Metaphysik zu erweisen versucht. Beiläufig erlaube ich mir die Bemerkung, daß der Herr Herausgeber die in letzterem Werke entwickelte Theorie von Gott und seinem Verhältnisse zu der Welt, zufolge seines Berichtes darüber (IV. Bd. II. Heft S. 200—203), zum Theile unrichtig aufgeführt und dargestellt hat. Ich glaube, auf dieses Mißverständniß, dessen Anlaß und Lösung in den in der Vorrede zu meiner „Idee der Gottheit“ S. XXII. gegebenen Erklärungen, ausgedrückt ist, um so eher aufmerksam machen zu müssen, je wichtiger das Urtheil des hochgeachteten Herrn Herausgebers ist.

Wenn sich nun seine Unsterblichkeit schon in jedem seiner Verhältnisse als seine Ewigkeit erweist, so erhellt doch von selbst, daß das relativ ewige Leben des geschaffenen Geistes nur durch seine Einheit mit dem im absoluten Sinne ewigen Geiste sich realisiren und vollenden könne. Ist einmal die Wahrheit der göttlichen Persönlichkeit erkannt, so folgt die Ueberzeugung der wahrhaften und mithin ewigen Persönlichkeit des geschaffenen Geistes von selbst; daher alle theistischen Systeme auf den Gedanken der Unsterblichkeit führen.

Denn was widerspräche der Idee eines intelligenten, sittlichen Schöpfers mehr, als daß er nur Wesen entstehen und vergehen ließe, die durch ihre Vergänglichkeit ihre innere Unwahrheit oder Endlichkeit (Einseitigkeit) beweisen würden? Und was entspricht seiner Idee mehr, als daß er seine unendliche Macht, Liebe und Weisheit durch die Schöpfung von relativen Persönlichkeiten beweise, die bestimmt und berufen sind, durch die innere Unendlichkeit ihres Wesens, die Wahrheit ihres Willens und die Universalität ihres Geistes, Zeugen seiner Herrlichkeit und Theilnehmer des Reiches zu werden, in welchem er seine Gottheit offenbart? Denn nur von ihm ähnlichen selbstständigen und selbstbewußten Wesen kann Gott liebend geliebt und wissend gewußt werden, und diese Liebe und Gegenliebe, dieses Erkennen und Erkanntwerden ist das höchste Ziel und der höchste Zweck der Selbstoffenbarung, d. h. der Schöpfung Gottes.

Die Einheit des relativen Geistes mit dem absoluten ist an sich nur Wesenseinheit; erst durch sein Wollen und in seinem Wissen wird er an und für sich mit Gott eins, welche freie gewußte Willens- und Geisteseinheit die Selbstunterscheidung des Geschöpfes von Gott nicht aufhebt, sondern durch dieselbe vermittelt ist.

An sich, d. h. seiner Wesenheit oder Möglichkeit nach, ist das Geschöpf überzeitliches Wesen, da Gott, wenn er die Welt gleich als freier Schöpfer zeitlich, d. h. in

der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge der Dinge und Individuen, wirklich werden läßt, doch nur das durch seine Allmacht, die keine accidentelle zufällige Eigenschaft ist, ewig Mögliche verwirklicht.

Durch ihre zeitliche, d. h. successive, Entwicklung und Bildung hat die an sich freie Seele die Bestimmung, ihre wesentliche*) (potenzielle) Ewigkeit zur wirklichen (actuellen) Ewigkeit, d. h. sich selbst bewährenden Existenz des seine Idee wissenden und realisirenden Geistes zu vollenden.

Der sich in der Totalität seiner ewigen Idee erfassende und sich aus ihr bestimmende Geist aber ist als wesentlicher Vermittlungspunkt eines geistigen Reiches durch seine derivirte Absolutheit, d. h. seine Gottähnlichkeit, des göttlichen Lebens theilhaftig **), wenn gleich seine Ewigkeit als

---

*) Diese wesentliche Ewigkeit der Geschöpfe, als ihr ewiges in Gott Begründetsein, ist die Wahrheit in der Vorstellung ihrer Präexistenz. Die wirkliche Ewigkeit, zu der sich die Zeit selbst vollendet, ist als thätige (actuelle) Wirklichkeit und Wahrheit der vollendeten Geister zu denken.

**) Denkt man die Unendlichkeit des individuellen Geistes als (intensive) Unendlichkeit seines Wesens und als Vollendung seiner ideellen Wirklichkeit, so widerspricht sie seiner Bedingtheit als Geschöpf und seiner Relativität als Organ des Reiches Gottes nicht. Aber sie ist wesentlich von der Unendlichkeit des Urgeistes unterschieden, der nicht nur an und für sich voraussetzungsloses Ursubject, sondern auch das die Objectivität begründende und begreifende Urprincip ist. Dasselbe gilt von der Absolutheit des individuellen Geistes, wenn man darunter seine in sich begründete und geschlossene Existenz versteht. Denn obwohl diese Absolutheit des Geschöpfs eine derivirte ist, so folgt sie doch aus dem Begriffe des Subjects, welches, als sich selbst bestimmendes und wissendes, und mithin als an und für sich seiendes Wesen, sich selbst begründet und verwirklicht, und aus seiner Verwirklichung in sich selbst zurückkehrt und sich selbst erfaßt.

eine abgeleitete, von Gott verliehene, und mithin relative, von der absoluten göttlichen Ewigkeit unterschieden ist.

Offenbart sich Gott durch die Welt vollkommen, und mithin in seiner Wahrheit und Unendlichkeit, so werden die sich selbst bestimmenden und wissenden Geschöpfe relative Einheiten derselben Idee sein, deren absolute Einheit der Urgeist an und für sich ist, und mithin seiner Ewigkeit theilhaftig werden — und dies ist der Begriff ihrer derivirten Absolutheit, d. h. ihrer Gottähnlichkeit; — da sie aber nichts destoweniger von ihm abhängige Wesen sind, so werden sie Alles, was sie an und für sich und wahrhaft sind, durch ihn sein, so daß die göttliche absolute Thätigkeit die Voraussetzung der relativen Thätigkeit ist, wodurch sie sich im Wissen und Wollen selbst erfassen und bestimmen, und sich mithin als selbstständige Subjecte erweisen.

Wie es aus dem Begriffe des relativen Geistes folgt, daß er nur in der Einheit mit dem absoluten Geiste, als göttlichem Schöpfer, Erlöser und Vollender, sich selbst begründen, befreien und vollenden könne, so folgt es aus der Idee des Gottmenschen, welcher ebensosehr der menschgewordene Gott, wie das Urbild der Menschheit ist und mithin die Vollendung des Verhältnisses Gottes zur Welt persönlich realisirt*), daß die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten nur durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Mittler freie Organe des geistigen Organismus werden, welcher sich zu dem ewigen, sich in allen seinen Verhältnissen bewährenden Reiche Gottes vollendet.

Das ewige Leben der verklärten, mit Gott durch den göttlichen Mittler vereinten Geister aber kann nach der Vollendung der Zeit nur in der vollkommnen, sich allseitig bewährenden Thätigkeit derselben intellectuellen Liebe und desselben

*) Daher ist die Idee des Gottmenschen ebensosehr Resultat der philosophischen, wie der theologischen Forschung.

idealen Wissens bestehen, worin es schon im Zeitleben seine innere Unendlichkeit und Wahrheit, wenn gleich in unvollkommener Form und in beschränktem Umfange, offenbart.

Nur diese Unvollkommenheit und Beschränktheit, in welcher sich die innere Wahrheit und Unendlichkeit des individuellen Geistes im Zeitleben offenbart, macht seinen zeitlichen, d. h. successiven Fortschritt nöthig, welcher eine Unangemessenheit zu seiner Idee, und mithin ein Sollen voraussetzt. Ist aber das Geschöpf zur Vollendung seines Wesens oder zur Vollkommenheit, welche der Zweck oder das Ziel seines Fortschrittes ist, gelangt, und erkennt und verwirklicht es die Idee des Geistes in ihrer Totalität und Wahrheit, so ist es durch diese innere Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit über jeden zeitlichen Fortschritt erhaben, so daß es in der unendlichen Thätigkeit der intellectuellen Liebe und der idealen Erkenntniß einer unendlichen Befriedigung, und mithin einer wahrhaften Seligkeit, fähig und theilhaftig wird.

Da alle Unvollkommenheit nur an der innern Wahrheit, alle Beschränktheit nur im Verhältnisse zur innern Unendlichkeit erkannt wird, so ist schon dieses Bewußtsein der Vergänglichkeit und Endlichkeit des gesammten räumlichen und zeitlichen Daseins und Wirkens eine sichere Bürgschaft der durch die Vollendung der Zeit zur Ewigkeit zu verwirklichenden Befreiung des Geistes. Je mehr aber das ewige Leben im Zeitleben selbst durch die relative Vollendung des Willens und Geistes anticipirt wird, desto mehr wird die Ewigkeit zur Gegenwart, und diese relative Ewigkeit wird um so sicherer als Uebergang zur absoluten Gegenwart oder Wirklichkeit (ἐνέργεια) des ewigen Lebens erkannt, je entschiedener ihre Unangemessenheit zur innern Unendlichkeit und Wahrheit des Geistes zum Bewußtsein kommt*). So vereint sich das Selbstbe-

*) Dagegen ist es eine ungeheuere Inconsequenz und Selbsttäu-

wußtsein mit der Idee des ewigen Lebens, damit diese durch die innere Erfahrung begründet werde, und jenes sich durch das Denken in seiner Allgemeinheit und Wahrheit erfasse.

Anmerkung. Von allen enthusiastischen Anpreisungen der Resignation, welche die Individualität freudig opfere, hat diejenige die blendendste Wirkung, welche diese Opferung der Selbstheit als Rückkehr in's Unendliche darstellt. Daher hat auch diese Hoffnung, Eins, d. h. hier identisch, mit dem Absoluten zu werden, edle philosophische Gemüther, z. B. einen Spinoza, und selbst einen Schleiermacher, am meisten bezaubert. Hören wir darüber den Verfasser der Briefe über Dogmatismus in den philosophischen Schriften S. 163. „Ich glaube", beginnt Schelling S. 163. den achten dieser Briefe, „indem ich vom Moralprincipe des Dogmatismus (der Vernichtung seiner selbst im Absoluten) spreche, im Mittelpunkte aller möglichen Schwärmerei zu stehen. Die heiligsten Gedanken des Alterthums und die Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes treffen hier zusammen. „„Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner selbst"" ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von Verschiedenen verschieden — nach ihrer Geistes- und Sinnesart ausgelegt — gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei

---

schung, wenn man einerseits nach Heraklits Vorgange „die Negativität für das absolute Princip" und den Widerspruch für das „Gesetz aller Selbstbewegung" (Hegels Log. II. S. 72 u. III. S. 388) erklärt; andererseits aber sich einbildet: alles Wirkliche sei vernünftig, und das Diesseits sei daher (Rechtsphil. §. 270. S. 260 erste Ausg.) „göttlicher, sich zur Organisation einer Welt entfaltender Wille", und somit ebensosehr das Bewußtsein der relativen Verkehrtheit und Unvollkommenheit der Gegenwart, wie die Hoffnung einer (für uns) künftigen Vollendung der Zeit zur Ewigkeit, d. h. zu einem sich allseitig bewährenden Reiche Gottes, negirt.

ist hier zu finden. „„Ich begreife, sagen Sie, wie Spinoza den Widerspruch seines Moralprincips sich verbergen konnte. Aber wie konnte der heitere Geist eines Spinoza ein solches zerstörendes, vernichtendes Princip ertragen?““ Ich kann Ihnen nichts Anderes antworten, als, lesen Sie seine Schriften in dieser Hinsicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage selbst finden. Eine natürliche, unvermeidliche Täuschung hatte ihm und allen edlen Geistern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm ist intellectuelle Anschauung des Absoluten das Höchste, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes. Woher konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung? man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen*). Diese intellectuelle Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören Object zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem Angeschauten identisch ist. In diesem Momente der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer, nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine, absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objectiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren. Diese Anschauung seiner selbst hatte Spinoza objectivirt. Indem er das Intellectuelle in sich erschaute, war das Absolute für ihn kein Object mehr. Dies war Erfahrung, die zweierlei Auslegung zuließ. Entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Falle war die intellectuelle Anschauung Anschauung seiner selbst, im erstern Anschauung eines absoluten Objects. Spinoza zog das Letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objecte identisch, und in seiner Unendlichkeit

---

*) Z. B. Eth. L. V. prop. 30. Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

verloren. Er *täuschte* sich, indem er *dies* glaubte. Nicht *er* war in der Anschauung des *absoluten* Objects, sondern umgekehrt, für ihn war *alles* Objective in der Anschauung *seiner selbst* verschwunden. Aber jener Gedanke — im absoluten Objecte untergegangen zu sein — war ihm ebendeswegen *erträglich*, weil er durch *Täuschung* entstanden war, um so erträglicher, da diese Täuschung *unzerstörbar* ist. Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an den Gedanken, in dem Abgrunde der Gottheit verschlungen zu sein, sich vergnügen können, hätte er nicht immer an die *Stelle* der *Gottheit* wieder *sein eigenes Ich* gesetzt. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er *sich selbst*, als im absoluten Objecte *untergegangen*, anschaute, schaute er doch noch *sich selbst* an, er konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich als *existirend* zu denken." So Schelling.

Die wahrhafte Opferung der negativen *falschen Selbstheit*: des Egoismus hat, als Negation des Negativen, die Verwirklichung der *wahren*, *ewigen Persönlichkeit* zum Zwecke, die, als *freier Wille* und *wissender Geist*, mit der Gottheit und dem göttlichen Reiche in der intellectuellen Liebe und der idealen Erkenntniß eins ist, ein sich Eins Fühlen und Wissen, welches nur den *Widerspruch*, nicht aber den *Unterschied*, negirt, sondern durch *ihn vermittelt* ist.

Begründet diese Willens- und Geistes-Einheit des Menschen mit Gott seine *unendliche Freiheit* und *Seligkeit*, indem er sich in derselben ebensosehr seiner göttlichen Erlösung, Heiligung und Erleuchtung, wie seiner Abhängigkeit von Gott *),

---

*) Diese Abhängigkeit von Gott ist es, welche der Pantheismus — man erinnere sich an Hegels frivoles Urtheil über Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl in der Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie — verwirft. Schleiermacher hat in *seiner Dogmatik* eben durch das absolute Abhängigkeitsgefühl, das erwiesenermaßen mit dem absoluten Freiheitsgefühl eins ist oder

bewußt wird, so ist dagegen jenes mit dem Unendlichen Identischwerden, oder jenes von dem Weltgeist Regirtwerden, ein Schicksal der Art, daß man nicht weiß, ob man mehr den Menschen bedauern soll, der den unendlichen Werth des geistigen Lebens nur erkennen lernt, um es zu verlieren, oder ob man sich mehr über den Gott wundern soll, der sich nur in endlichen*), und mithin vergänglichen Wesen offenbaren kann, und um seine Existenz zu behaupten oder fortzusetzen, seine Geschöpfe ebensosehr negiren, wie setzen muß?

Am Großartigsten scheint die freudige Ergebung in das Schicksal des Todes, wenn dieser als die mit der Vollendung der Persönlichkeit identische Erweiterung derselben und als ihre Rückkehr ins Unendliche gedacht wird.

So schließt z. B. Schleiermacher in den begeisterten Monologen den Abschnitt über die Prüfungen S. 54 mit den Worten: „Wo ist das schöne Ideal vollkommener Vereinigung? — Die Freundschaft, die gleich vollendet auf beiden Seiten ist? Nur wenn in gleichem Maaße Beiden Sinn und

---

wird, den Pantheismus überwunden, indem er es nicht als solches, oder abstrakt, sondern in seiner Beziehung auf die ethischen Eigenschaften Gottes, seine Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit, zur Basis seiner christlichen Dogmatik macht. Vergl. des Verfassers Idee der Gottheit S. 70—72. Man mißversteht Schleiermachern total, wenn man meint, das abstrakte Abhängigkeitsgefühl, das sich nur auf die Allmacht Gottes, diese physische Eigenschaft, bezieht, begründe nach ihm die Religiosität, da er doch ausdrücklich erklärt, nur das Christenthum sei positive, wahre Religion, und nur in seiner Beziehung auf die ethischen Eigenschaften Gottes, nach denen Schleiermacher das System des christlichen Glaubens eintheilt, habe das Abhängigkeitsgefühl, welches sich ihm zu den verschiedenen Formen des Gottesbewußtseins entwickelt, eine christliche Bedeutung.

*) Unter dem Endlichen wird hier dasselbe verstanden, was Hegel gewöhnlich darunter versteht, und wornach es das der Idee Unangemessene oder Widersprechende ist

Liebe fast über alles Maaß hinausgewachsen sind. Dann aber sind mit der Liebe zugleich auch sie vollendet, und es schlüge dann gewiß die Stunde, die wohl Allen schon früher hat geschlagen, der Unendlichkeit sich wiederzugeben."

Dagegen fragt er im letzten Abschnitte S. 109 derselben Monologen sehr wahr: „Hat etwa der Geist sein endliches Maaß und Größe, daß er sich ausgeben kann und erschöpfen? Nützt sich ab seine Kraft durch die That, und verliert Etwas bei jeder Thätigkeit? Die des Lebens sich lange freuen, sind es nur die Geizigen, welche wenig gehandelt haben? — Was hilft Haushalten mit dem Handeln und Ausdehnen in die Länge, wenn doch am Ende deß nichts mehr ist, was du gehabt hast? — Aber es ist nicht so unser Loos und Maaß; es vermag nicht solch irdisch Gesetz unter seine Formen zu bannen den Geist. Woran sollte sich brechen seine Gewalt? was verliert er von seinem Wesen, wenn er handelt und sich mittheilt? Was gibts, das ihn verzehrt? Klarer und reicher fühle ich mich jetzt nach jedem Handeln, stärker und gesunder. Denn bei jeder That eigne ich mir Etwas an von dem gemeinschaftlichen Lebenselemente der Menschheit, und wachsend bestimmt sich genauer meine Gestalt. — Bewohnt denn der Geist die Faser des Fleisches, oder ist er Eins mit ihr, daß er auch ungelenk zur Mumie wird, wenn diese verknöchert? Dem Körper bleibe, was sein ist. Stumpfen die Sinne sich ab, werden schwächer die Bilder von den Bildern der Welt, so muß wohl auch stumpfer werden die Erinnerung und schwächer manches Wohlgefallen und manche Lust. Aber ist dies das Leben des Geistes? Dies die Jugend, deren Ewigkeit ich verehre? Sind eines Tages kleine Begebenheiten meine Welt? — oder die Vorstellungen aus dem engen Kreise, die des Körpers Gegenwart umfaßt, die ganze Sphäre meines innern Lebens? Wer wagt es, zu behaupten, daß auch die Kraft und Fülle der großen heiligen Gedanken, die aus sich selbst der Geist erzeugt, abhänge vom Körper, und der Sinn

für die wahre Welt von der äußern Glieder Gebrauche? Oder hängt nur des Willens Kraft an der Stärke der Muskeln? am Mark gewaltiger Knochen? oder vermögen die mancherlei Leiden niederzudrücken den Geist, daß er unfähig wird zu seinem innersten, eigensten Handeln? Ihnen widerstehen ist auch sein Handeln, und auch sie rufen große Gedanken zur Anwendung hervor in's Bewußtsein. Dem Geiste kann kein Uebel sein, was sein Handeln nur ändert." Wie schön widerlegt Schleiermacher in diesen aus der Wahrheit des Selbstbewußtseins und der Idee des Geistes gesprochenen Worten die durch Spinoza's einseitigen Realismus in ihm entstandene Meinung von der Endlichkeit des selbstbewußten Geistes und seiner Abhängigkeit von der Natur, in die er nach derselben Nothwendigkeit zurücksinke, mit der er aus ihr entstanden sei. Das Maaß oder die Grenze der Persönlichkeit ist in positiver Beziehung die Bestimmtheit, in der sie ihre Wirklichkeit hat, da das Maaß- oder Grenzenlose, als das Unbestimmte, keiner Existenz fähig ist *). Diese Bestimmtheit ist mithin so wenig Negation seiner innern Unendlichkeit, daß diese sich vielmehr nur in dem durch ihre Selbstverwirklichung bestimmten Maaße erfaßt und bethätigt. Die Vollendung der Persönlichkeit, in welcher sie ihr Maaß erreicht, oder vielmehr ihre Idee realisirt, ist so wenig die Aufhebung derselben, daß vielmehr der Geist eben in seiner Vollendung seiner selbst wahrhaft mächtig ist. Wird der Geist, wie Schleiermacher selbst behauptet, schon im Verlaufe seiner Entwicklung und Bildung durch sein Handeln kräftiger, klarer und reicher, so gilt diese Affirmation oder Bewährung seiner selbst oder seines Wesens noch weit mehr von der Thätigkeit des vollendeten Geistes, welcher, statt dem irdischen Gesetze unterworfen zu sein, durch

---

*) Selbst Gott ist nicht das unbestimmteste, sondern das durch sein Wollen und Wissen bestimmteste, vollendetste Wesen (Deus omnibus numeris absolutus.)

seine Thätigkeit seine Kraft zu verzehren oder sein Wesen zu verlieren, vielmehr in seiner ideellen Bethätigung sich selbst verwirklicht, und aus seiner Aeußerung oder seinem Wirken ebenso ewig in sich zurückkehrt und sich selbst erfaßt, wie er sich im Erkennen und Wollen manifestirt.

Die von Schleiermacher S. 111 der Monologen ausgesprochene Frage: „Wann fang' ich an, durch die That nicht zu werden, sondern zu vergehen?" hat nur auf dem einseitig realistischen Standpunkte Bedeutung, nach welchem das Leben des Geistes als unmittelbar nothwendige Wirkung einer endlichen Kraft betrachtet wird. Allein die Thätigkeit des Geistes ist nicht dieses Werden, sondern sie ist ein sich selbst Bestimmen, wodurch er als an sich unendliches Vernunftwesen sich selbst verwirklicht und vollendet.

Die Vollkommenheit, welche das Individuum im Ideale vollendeter Liebe und vollendeter Erkenntniß erreicht, ist so wenig die Erweiterung der Persönlichkeit in's Maaßlose, und mithin die Aufhebung ihrer Grenze oder vielmehr ihrer Bestimmtheit; — die Grenze ist nur der negative Ausdruck der Bestimmtheit — daß sie vielmehr im Unterschiede von dem durch Widersprüche und Mängel gestörten zeitlichen Dasein ihre sich allseitig bewährende und mithin ewige Wirklichkeit ist.

Das Vernunftwesen erweist ebendadurch seine innere Universalität, daß es in dem reellen und ideellen Verhältnisse zur Welt sich selbst nicht verliert, sondern sich in der Wechselwirkung mit derselben durch die Bildung seiner innern Welt zum an und für sich seienden Ganzen entwickelt und vollendet.

Derselbe Irrthum, der Schleiermachern nach Spinoza die absolute Persönlichkeit Gottes verkennen ließ, ließ ihn auch die relative Persönlichkeit des Menschen verkennen. Hat aber das Denken den substanziellen Standpunkt,

wornach Gott nur die Einheit der Welt, der Mensch nur Moment des göttlichen Lebens ist, durch das Princip der Subjectivität überwunden, so wird die Rückkehr des creatürlichen Geistes zur Gottheit nicht als ein Rückfall in das unpersönliche Sein, sondern als freie, selbstbewußte Rückkehr, und mithin als Vereinigung des menschlichen Willens und Geistes mit dem göttlichen, zu denken sein, eine Einheit, die durch ihre Wahrheit die Gewißheit ihrer Ewigkeit in sich schließt.

Andeutungen über das wissenschaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie.

Von

Hofprediger Dr. Ackermann.

---

1. Ueber das Bestreben, Naturparallelen in die Theologie hereinzuziehen, spricht sich Herr D. Günther im 4ten Bande dieser Zeitschrift, S. 151, nicht eben anerkennend und gutheißend aus. Er sagt a. a. O.: „Dem ganzen Unternehmen geht einstweilen nur die Kleinigkeit ab, d. h. die Untersuchung, welche Beweiskraft in der Theologie Parallelen haben, gezogen zwischen Prozessen im Leben des Geistes und der Natur." — Die wissenschaftliche Bedeutsamkeit des Genannten ist so groß, daß nicht leicht irgend einer seiner Aussprüche gering angeschlagen werden darf. Mit dem eben angeführten Ausspruche darf dies um so weniger geschehen, als er eine der wichtigsten wissenschaftlichen Fragen unserer Zeit berührt.

2. Herr D. Günther ist nicht der Einzige unter den jetzt lebenden Stimmführern der Wissenschaft, der über die Ausbeutungsversuche der Naturkunde für die Theologie geringschätzig denkt und urtheilt. Seine eben erwähnte Aeußerung wird ohne Zweifel weit und breit Anklang finden, da die Zahl derjenigen Theologen und Philosophen, welche das Einbringen von Analogieen aus dem Naturgebiete in's Glaubensgebiet entschieden perhorresciren, ziemlich groß ist.

3. Die Besorgnisse, aus welchen dieses Perhorresciren meistentheils hervorgeht, sind in gewissem Betrachte höchst ehrenwerth. Es sind deren hauptsächlich zwei: einmal fürchtet man das Aufkommen materialistischer und pantheistischer Richtungen

in der Theologie, und dann das Ausarten streng wissenschaftlicher Denkthätigkeit in pantheistisches Bilderspiel, sobald die Theologie sich mit der Naturkunde befreundet, und sie zu ihren Gunsten auszubeuten sucht.

4. Ungegründet kann man diese Besorgnisse durchaus nicht nennen. Die Erfahrung hat allerdings gezeigt, sowohl daß der Geist theologischer Forschung, indem er sich dem Naturstudium hingab, öfters in die Sümpfe des Materialismus und Pantheismus gerieth, als auch daß von Seiten der Naturtheologie her ein wilder Schwarm von phantastischen Einfällen und Combinationen nicht selten in den heiligen Hain der christlichen Gottesgelahrheit hereingebrochen ist, und der hieher gehörigen Schärfe und Bestimmtheit der Begriffe wesentlichen Eintrag gethan hat.

5. Allein — muß sich denn dies immer und durchaus begeben? Ist es denn rein unmöglich, den Lauf des theologischen Naturstudiums durch die beiden genannten Strudel glücklich hindurchzuführen? Muß denn jedes Eingehen der Theologie auf den Inhalt der Naturwissenschaft unausbleiblich entweder der Scylla des Pantheismus oder der Charybdis der Phantasterei verfallen? — Kein Vernünftiger wird dies behaupten mögen!

6. Mithin spricht die bezeichnete Erfahrung nicht etwa ein absolutes Veto aus in Absicht auf den freundschaftlichen Verkehr zwischen Theologie und Naturkunde, sondern nur eine Warnung. Die Theologie kann nicht genug auf ihrer Hut sein, sobald sie sich mit der Naturkunde befaßt, daß ihr diese Befassung nicht, statt förderlich, nachtheilig und verderblich werde. Schon Baco macht bekanntlich wiederholt auf die Gefahren aufmerksam, denen die naturalisirende Theologie unterworfen sei, und warnt namentlich im ersten Buche seiner Schrift de augm. scient. vor dem argen Irrthume, aus der Betrachtung der natürlichen Dinge die eigentlichen Aufschlüsse über das Wesen Gottes und der göttlichen Dinge herleiten zu wollen. Aufschlüsse über göttliche Dinge, im strengsten Sinne

des Wortes, kann und soll die Theologie nicht aus der Natur herholen. Wie aber? Auch keine Aufhellungen?

7. Leider ist in der angedeuteten Beziehung die Zahl derjenigen Schriften vorherrschend, die den Spiritualismus zum Naturalismus depotenziren. Wie geistvoll dergleichen Schriften alsdann auch immer sein mögen, — die Wissenschaft hat doch gar wenig Gewinn von ihnen. Man denke z. B. an Cabanis rapport du physique et du moral de l'homme. 2te Aufl. Paris 1805. 2 Bde. Haben wir nicht aber auch ächt wissenschaftliche und gehaltreiche Werke, die dem Physischen Gerechtigkeit widerfahren lassen, ohne dem Spirituellen Etwas dabei zu vergeben? Ich erinnere hier zunächst nur an Leupoldt's Anthropologie, 2 Bde. Erlangen 1834.

8. Wie dem auch sei, — nothwendig und unerläßlich ist es jedenfalls, daß die obschwebende Streitfrage gründlich erfaßt und erörtert werde. Es ist durchaus an der Zeit, das Verhältniß der Theologie zur Naturwissenschaft in Untersuchung zu ziehen, und über den Einfluß der letzteren auf die erstere in's Reine zu kommen. Einstweilen, bis der hierzu geeignete Mann und Ort sich finden, mag es mir vergönnt sein, meine unmaßgeblichen Ansichten darüber in fragmentarischer Form hier niederzulegen.

9. Zuvörderst leuchtet ein, daß die oben angeführte Bemerkung Günther's, so wie sie vorliegt, genau erwogen, von wenig Belang und Gewicht ist. Bei einem Denker, wie Günther, muß man freilich voraussetzen, daß er, wie über andere Materien, so auch über diesen Punkt, etwas Tüchtiges und Treffendes zu sagen wisse; und dies bezweifeln wir auch im Allgemeinen um so weniger, da ihm ja die Wissenschaft bekanntermaßen über das hier in Betracht stehende Verhältniß, nämlich über das Verhältniß von Natur und Geist zu einander, ungemein werthvolle Belehrungen bereits verdankt. Wir läugnen aber, daß er es in diesem besondern Falle gesagt habe. Höchst wahrscheinlich ist es ihm auch mit dem, was er hier gesagt, kein rechter Ernst; oder er wird wenigstens nicht wünschen, daß man sich genau an seine Worte halte. Gestattete

er dies, gäbe er zu, daß der von ihm gebrauchte Ausdruck: beweisen im eigentlichen Sinne genommen würde, so dürfte wohl nicht schwer zu zeigen sein, daß seine erheblich sein sollende Einrede ziemlich unerheblich ist, und wenig oder Nichts beweist.

10. Wenn Günther fragt: was beweisen denn Parallelen aus der Natur in der Theologie? — so kann man für's Erste die Gegenfrage aufstellen: was beweisen denn in der Theologie metaphysische Speculationen? Ich möchte doch wirklich sehen, wie man es darthun wollte, daß Ideen und Lehren der speculativen Philosophie in der christlichen Theologie Beweiskraft hätten und ausübten im vollsten und strengsten Sinne des Wortes! Stände es doch überhaupt um die Theologie ganz anders, als es steht, wenn das Beweisen in ihr wirklich so beweisend, und so leicht ausführbar wäre, als Herr G. anzunehmen oder zu fordern scheint.

11. Doch hiervon auch abgesehen, kann die Günthersche Bemerkung nicht für einen Kernschuß gelten, weil sie das, was jene Parallelen wollen und sollen, gar nicht trifft; weil sie dieselben auf einen Grund hin abfertigen will, welchen als einen zureichenden Einlaßgrund vorzubringen ihnen nicht entfernt in den Sinn kommt. Träten die Naturparallelen zur Theologie heran und sprächen: wir wollen Beweise für dich und in dir sein! — so wäre es allerdings in der Ordnung, ihre Zulässigkeit in Frage und Zweifel zu ziehen. Werden sie aber abgefertigt wegen Beweisunfähigkeit, da sie doch nicht als Beweisfähigkeiten introducirt sein wollen, so ist dies ungefähr eben so, als wenn jemand, der N. heißt, deshalb nicht über die Gränze zugelassen wird, weil er X. heißt.

12. Genug! das Beweisen und Nichtbeweisen giebt und nimmt den Naturparallelen ihre theologische Bedeutsamkeit nicht. Es ist sehr gut möglich und denkbar, daß sie in der Theologie Nichts, gar Nichts beweisen, und demohngeachtet von Werth und Wichtigkeit für sie sind. Mit der Frage nach der Beweiskraft dieser Parallelen wird der Gegenstand nicht am rechten,

sondern ganz am unrechten Flecke angefaßt, und der ganze Sachbegriff dadurch sogleich verschoben.

13. Wie Günther in der oben angeführten Stelle thut, ziehen gewöhnlich auch die übrigen Gegner theologischer Naturbetrachtungen die Sache gleich von vornherein in's Schiefe. Statt sie bei der Basis anzufassen, greifen sie dieselbe bei einigen hervorragenden Spitzen an, und biegen dieselben um, oder brechen sie ab, um daraus die Verwerflichkeit der Sache zu deduciren. Dies ist aber weder ein gerechtes, noch ein wissenschaftliches Verfahren. Soll die Sache wissenschaftlich verhandelt werden, so darf man nicht beim Nutzen oder Schaden, beim Segen oder Unsegen anfangen, der davon ausgeht, oder ausgehen kann; sondern zuerst ist die Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit derselben zu ermitteln. Stellt sich die Sache als eine nothwendige heraus, so muß sie anerkannt, und ihrem Gehalte nach gewürdigt werden, mag sie dann hie und da Schaden anrichten, und da und dort in's Excentrische gerathen oder nicht.

14. Sehen wir uns also vor allen Dingen danach um, ob eine wissenschaftliche Nothwendigkeit vorhanden ist, daß ein geistiger Verkehr zwischen Theologie und Naturkunde eröffnet werde. Eine solche Nothwendigkeit wird sich aber schon dem flüchtigen Blicke auf den gegenwärtigen Entwicklungsgang der genannten Wissenschaften ohne Zweifel kund geben. Nach der Stellung, welche Theologie und Naturkunde im Gebiete der Wissenschaften und hinsichtlich der geistigen Bildung unsres Jahrhunderts überhaupt jetzt einnehmen, ist ein völliges Ignoriren der Naturkunde von Seiten der Theologie gar nicht mehr möglich; die Theologie kann und darf sich die Mühe nicht mehr ersparen, auf die Naturkunde zu reflektiren, und von ihr Notiz zu nehmen; ein wahres, wirkliches Fortbilden der Theologie bei einer strengen Absperrung derselben gegen nahe liegende Wissenschaften läßt sich gar nicht mehr durchführen. Ueberall, wohin sich die Theologie jetzt wendet, wird sie der Naturkunde begegnen, und dieselbe vor sich, oder zur

Seite sehn. Soll sie denn nun jedesmal, wenn sie ihrer ansichtig wird, die Augen zumachen? oder stracks und barsch an ihr vorüberschreiten, wie ein Student an einem andern vorübergeht, der in Verruf gethan worden ist?

15. Es wäre höchst einseitig, wenn man die Nothwendigkeit des Notiznehmens von der Naturforschung für die Theologie bloß aus der Furcht ableiten wollte: die Naturforschung könne sonst unversehens in die Bollwerke der Theologie Bresche schießen. Bekanntlich hat Herr Bretschneider in seinem Schreiben an einen Staatsmann der Theologie ein sich Befreunden mit den Resultaten der Naturwissenschaft aus diesem Grunde dringend anempfohlen; und hierin ist ihm auch Schleiermacher nachgefolgt in seinem Sendschreiben an Lücke. (Siehe Stud. u. Krit. II. 3. S. 489.) Wenn man auch Beiden in den Prämissen, die sie aufstellen, Manches zugeben muß, so kann man ihnen doch nicht in den Folgerungen, die sie daraus ableiten, ohne Weiteres beipflichten. Das scheue und schnelle Zurückziehen der theologischen Vorposten bei der Annäherung drohender naturhistorischer Resultate, was Hr. Bretschneider gern für Pflicht und Recht ausgeben möchte, ist in der That, wie v. Raumer richtig bemerkt, jener Furchtsamkeit gleich zu setzen, mit welcher die nach Kanaan gesendeten Kundschafter der Anblick der von fern gesehenen Enakskinder erfüllt hatte. Siehe v. Raumer Kreuzzüge I. S. 110.

16. Noch weniger, als aus der erwähnten Furcht, möchten wir das Hauptmotiv für den zwischen Theologie und Naturkunde zu errichtenden Freundschaftsbund aus den Interessen des Tages ableiten. Die Interessen des Tages, — dies läßt sich nicht verkennen, — sind der Naturwissenschaft zugewendet. Industrie und Realismus führen den Reigen an. Hieher sind alle Blicke, alle Bestrebungen, alle Werthschätzungen gerichtet. Was nicht diese Farbe trägt, wird über die Achsel angesehn. Sollte die Theologie deshalb den Umgang mit der Naturkunde suchen und cultiviren, um bei dem Geschlechte dieser Zeit wie-

der zu größerer Consideration und Reputation zu gelangen? — Das sei ferne!

17. Die Nothwendigkeit einer gründlichen Einlassung der Theologie auf das Naturstudium in Gegenwart und Zukunft will ich vorläufig an einem Beispiele anschaulich zu machen suchen. Ich erinnere zu diesem Zwecke an die Psychologie. Es ist noch nicht sehr lange her, daß man im Ernste an die Independenz der Psychologie von der Physiologie glaubte, und daß man die erstere auch ohne Rücksichtnahme auf die letztere wissenschaftlich construiren und zu Stande bringen zu können meinte. Diese Zeit ist jetzt vorüber. Denn wenn es auch noch immer Leute giebt, welche Psychologieen drucken lassen, und sich für Psychologen halten, und sich dabei nicht im Mindesten um Anatomie und Physiologie bekümmern, so werden doch solche Psychologen nicht mehr als Einer in der Wissenschaft gezählt, sondern zu den Nullen gerechnet. In der Wissenschaft steht es heut zu Tage fest, entschieden fest, daß man das Studium des Seelenlebens vom Studium des Körperlebens nicht absolut trennen, daß man das Psychische nicht wahrhaft verstehen und begreifen kann, wenn man dabei vom Physischen ganz abstrahirt. Ohne Anthropologie und Physiologie keine Psychologie! Auf ähnliche Weise wird es künftig auch keine Theologie mehr geben können, ohne Studium der Natur. Vergl. v. Baader über Emancipation des Katholicismus u. s. w. Nürnb. 1839. S. 30. u. Steffens Religionsphilosophie I. S. 102.

18. Ich sage: auf ähnliche Weise! und will mich demnach ausdrücklich davor verwahrt haben, als gedächte ich, folgende Gleichung anzusetzen: Physiologie : Psychologie = Naturwissenschaft : Theologie. Denn es kommt mir nicht in den Sinn, Gott etwa für die Seele des Weltleibes anzusehn oder zu erklären, obwohl ich übrigens die Ueberzeugung hege, daß das alte Dogma von einer Weltseele über lang oder kurz von Neuem zu wissenschaftlichen Ehren kommen werde. Hat sich nämlich in der neuesten Physik die Vorstellung vom Aether re-

generirt, so wird man sich nicht enthalten können, eine dieser stoffartigen Potenz correspondirende geistartige Potenz hinzuzudenken. Und was sollte dann hindern, dieses Wesen wiederum, wie ehedem, Weltseele zu nennen?

19. Die hauptsächlichen Gründe, welche die Theologie mehr als jemals zu einer Befassung mit der Naturkunde nöthigen, liegen einerseits in den allgemeinen Verhältnissen, in welchen die Wissenschaften überhaupt zu einander stehen, und andrerseits in den speciellen Verhältnissen und Beziehungen, die zwischen Glaubenslehre und Naturlehre obwalten. Dies wollen wir jetzt kürzlich genauer durchgehen.

20. Die Wissenschaften sind Größen und Kräfte, geistige Größen und Kräfte, und darum wahre Organismen. Als solche haben sie ihre Eigenthümlichkeiten, ihre Besonderheiten, ihre individuellen Tendenzen und Formen. Aber neben diesen individuellen auch generelle Tendenzen und Bestimmtheiten. Denn das ist eben so sehr im Begriffe der Individualität, wie in dem des Organismus, enthalten. Jedes Individuum und jeder Organismus ist ein Etwas für sich, und gerade, weil ein Etwas für sich, deswegen auch ein Etwas nicht bloß für sich. Sein Für sich sein und sich gegen Andres Abgränzen und Determiniren ist ganz augenscheinlich gleichzeitig ein sich für Andres Decidiren; es ist ein sich Fähigmachen, von dem Andern Berührung und Influenz anzunehmen; gerade je mehr abstoßende Ecken der Krystall sich giebt, desto mehr Berührungsflächen bildet er auch an sich aus und bietet sie dar.

21. Gewiß ist, das All der Dinge ist auf Kosmicität angelegt. Die Dinge sind nicht da, um isolirt zu existiren, sondern um eine Welt, einen Kosmos zusammenzusetzen. Und zu diesem Zwecke müssen sie eigenthümlich beschaffen und scharf ausgeprägt sein, und gegeneinander polar sich verhalten; denn sonst würden sie ineinander überfließen, und einen todten Brei bilden, keine lebendige und gegliederte Welt. Wie im gemeinen Leben, so wird, Gott sei's geklagt! auch von Männern

der Wissenschaft der Begriff der Einheit selten recht gefaßt. Nur gar zu häufig denkt man sich das zu Standekommen der Einheit als einen Aufhebungsprozeß der Gegensätzlichkeit. Dies ist jedoch so wenig immer der Fall, daß durch Aufhebung der Gegensätzlichkeit eine wahre organische Einheit gerade nicht zu Stande kommt. Blos bei chemischen Prozessen geht aus der Neutralisirung und gegenseitigen Abstumpfung der Gegensätze die Einigung derselben hervor. Im Gebiete des organischen, und noch mehr des spirituellen Lebens dagegen faßt und hält die Einheit die Gegensätze als Gegensätze in sich.

22. Hätten doch nur, um dies beiläufig zu erwähnen, die Theologen einen etwas lebendigeren Begriff von den kosmischen Verhältnissen und Lebensspannungen, als sie gewöhnlich haben! Der unselige, neuerdings wieder so heftig entbrannte Streit über Katholicismus und Protestantismus würde wahrhaftig nicht mit so viel Erbitterung, und nicht mit so viel Bornirtheit von beiden Seiten geführt werden! Es ist entschieden falsch und unstatthaft, wenn man den Katholicismus, oder wenn man den Protestantismus für die ausschließliche Form des Christenthums erklärt, so daß entweder dieser neben jenem, oder jener neben diesem durchaus kein Recht auf weltgeschichtliche Existenz und Geltung hätte. Aber nicht minder falsch und unwissenschaftlich, als eine solche Auffassung dieser Gegensätze, nach welchen der eine dem andern als ein Teufelswerk gegenüber steht, das von Gottes- und Rechtswegen eigentlich gar nicht da sein sollte, ist diejenige Ansicht über beide, welche beide für gleich unvollkommne und vorübergehende Gestaltungen des Christenthums hält, und auf ein bald näher, bald ferner geglaubtes Ziel hinweist, wo beide Gegensätze verschwinden, und, wie in einer rührenden Theaterscene, einander versöhnt in die Arme fallen werden.

23. Es ist vielmehr mit großer Bestimmtheit zu behaupten, daß diese beiden Grundtypen des christlich kirchlichen Lebens, die wir Protestantismus und Katholicismus nennen, nie wieder in Eins zusammengehen werden, so lange die Weltgeschichte dauert;

eben so wenig als ein Zurücksinken der geschlechtlichen Diremition im höhern Thierleben auf die niedrigere Stufe der Androgynie jemals wieder durchgreifend eintreten wird. Beide aus ihrer vorherigen Incinandergeschlossenheit nunmehr selbstständig herausgetretene Formen des Kirchenthums sind dem Christenthume und seiner Lebensgeschichte so absolut unentbehrlich, daß ein Erlöschen der einen oder der andern ein Erlöschen der eigentlichen Vitalität des Christenthums unausbleiblich nach sich ziehen würde. Dies leuchtet sicherlich nur Solchen gar nicht ein, deren Sinn und Verstand nach dem Naturleben hin gänzlich verschlossen ist.

24. Die Wissenschaften sind, so wenig als irgend eine kosmische Kraft und Größe, zur Abtrennung bestimmt; das isolirte und beziehungslose Existiren eines Dinges gehört überhaupt nur für den Zustand seiner Unvollkommenheit und Unreife. Mit dem Zustande seiner innern Reife tritt auch sein Streben und Wirken nach außen, und sein sich Anschließen an andre ein. Dem Zuge des Zusammenstrebens folgen alle Dinge und Kräfte, so wie sie die dazu nöthige innere Entwickelung erreicht haben.

25. Wie die Gestirne, so gravitiren in gewissem Betrachte auch die Wissenschaften gegen einander; wie unter den chemischen Grundstoffen, so sprechen sich auch unter den Wissenschaften die Gesetze der Affinität aus. Und diesen Gesetzen gemäß ziehen sich gerade die in polarer Spannung gegen einander befindlichen Wissenschaften am stärksten an.

26. Es ist aus dem Vorigen klar, daß die Zeit des wechselseitigen Verkehrs der Wissenschaften, oder ihres Weltbürgerlebens, nicht in die Zeit ihrer Kindheit und Jugend fällt. Die Wissenschaften müssen erst, eine jede für sich und unbekümmert um die andre, sich herangebildet haben, ehe sie auf gedeihliche Weise sich mit einander befassen können. Erst muß jede in sich selbst etwas Tüchtiges geworden sein, ehe sie einer andern etwas Förderndes mittheilen oder von ihr empfangen kann. So unrecht und nachtheilig es sein würde, die Wissenschaften von vorn herein und noch ehe sie mündig geworden

sind, auf den Konversationsfuß mit einander zu setzen, eben so unrecht und verderblich würde es sein, wenn man sie, nach erlangter innerer Befähigung dazu, dennoch hiervon zurück, und sie fortwährend in Einsperrung und auf sich selbst Beschränktheit halten wollte.

27. Mag man immerhin zweifelnd fragen, ob jetzt schon für die Theologie und für die Naturkunde derjenige Zeitpunkt gekommen sei, der einen Ideenaustausch zwischen beiden wünschenswerth, ja nothwendig macht; — wenn man nur nicht verkennt, daß beide einem solchen Punkte entgegengehen, wenn man nur nicht leugnet: daß eine solche Zeit der Besprechung mit einander für sie kommen wird und muß!

28. Die Wissenschaften, als Organismen betrachtet, durchlaufen verschiedene Stadien der Entwicklung. Sie gravitiren daher auch zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise, mit vermehrter oder verminderter Stärke gegen einander. Wissenschaften, die sich in der einen Entwicklungsperiode neutral und gleichgültig gegen einander verhalten, fühlen sich in einer andern entschieden zu einander hingezogen. Sie haben in der Regel einen sichern Takt dafür, welche andre wissenschaftliche Atmosphäre und Influenz ihnen für jetzt die meiste Förderung gewähren wird; und nach dieser Seite hin richtet sich ihre Empfänglichkeit. Man kann es den Wissenschaften beinahe so wie den Kranken ansehen, was für ihre jedesmalige Beschaffenheit als das ihnen Dienliche indicirt sei.

29. Es gab eine Zeit, wo die Theologie einen gesunden und starken Appetit nach der Philologie verspürte, und denselben befriedigte. Und es bekam ihr solche Befriedigung gar wohl. — Irre ich nicht, so ist diese Zeit großentheils vorüber. Ich meine nicht, als werde oder solle die Theologie von jetzt an aufhören, sich mit der Philologie zu befassen. Das wird und soll sie ganz gewiß niemals thun. Ich meine nur, die Philologie kann der Theologie in ihrem gegenwärtigen Stadium nicht ganz d a s mehr sein und geben, was sie ihr in einem früheren Stadium war und gab. Nährendes und För=

derudes wird die Philologie der Theologie nach wie vor noch genug mittheilen; aber das der Theologie für ihre jetzige Weiterbildung Allerförderlichste wird schwerlich von ihr herkommen und herkommen können, sondern von einer andern Seite her. Mir dünkt, die Naturwissenschaft werde über lang oder kurz die Function übernehmen, anregend und weiterbildend auf den innern Lebensprozeß der Theologie einzuwirken, und ihr die ersprießlichsten Dienste zu leisten.

30. Lauter Vokale zusammengehäuft, geben bekanntlich keine sinnschweren Silben und Worte. Aber Vokale und Konsonanten in gehöriger Verbindung mit einander, das lautet gut! das klingt und ist bedeutungsvoll. Vokale und Konsonanten fordern und begehren einander, eben wegen ihrer polaren Natur.

31. Hier schimmert schon deutlich hervor, wie man sich das Verhältniß der Theologie zur Naturwissenschaft ohngefähr zu denken habe. Jean Paul sagt: Das Weib sei ein Konsonant, den man ohne Vokal (Mann) nicht gut aussprechen könne. Die Theologie ist ein Vokal. Aber die volle Stärke, Schönheit und klangreiche Tiefe dieses Vokales tritt erst in derjenigen Sylbe recht hervor, in welcher der zu diesem Vokale gehörige Konsonant mittönt. Diese Sylbe heißt: Theologie und Naturwissenschaft!

32. Die Theologie strebt ganz unverkennbar nach dem höchsten, hellsten und umfassendsten Bewußtsein: nach dem Bewußtsein Gottes; sie will Gott wissen, und dieses Wissen für jeden, den danach verlangt, vermitteln. Sie will Gott wissen, heißt nicht, sie will sein Dasein wissen und beweisen, sondern es heißt: sie will sein Gottsein in ihrem Wissen fühlen und durchdenken; sein Gottsein soll nicht ein starres ihr Gegenüber bleiben, sondern es soll in ihrem Bewußtsein liquid werden, und zugleich auch wieder concret.

33. Eine Wissenschaft aber, die nach solchem Verständnisse und Bewußtsein ringt, — wie könnte, wie dürfte sie irgend ein in sich aufzunehmendes Object unverstanden in sich aufneh-

men? Würde es sich für eine solche Wissenschaft schicken, wenn sie, wie eine Boa constrictor, Crudes verschlingen wollte? Es hieße doch aber wahrhaftig, die Natur ganz roh verspeisen wollen, wenn die Theologie die Natur ohne Weiteres als Natur in den Umkreis ihres Denkens aufnähme, und nicht als theologisch begriffene und durchdachte Natur! Allerdings hat zunächst die Naturforschung den Beruf, das Verständniß der Natur in das menschliche Denken einzuführen. Aber sie hat diesen Beruf doch nicht allein, weil sie allein ihm nicht genügen kann. Die Natur will nicht bloß naturhistorisch, sie will auch poetisch gefaßt und verstanden werden. Und wie die Poesie, so hat auch die Theologie ein Recht und eine Pflicht hinsichtlich der Natur. Auch die Theologie hat die Pflicht, ein Bewußtsein von der Natur zu gewinnen und zu vermitteln, und die Natur ihrem theologischen Sinne und Gehalte nach geistig zu empfinden. „Was kann beschämender sein für den Menschen, als wenn von seinem Geiste die Natur unter ihm nicht verstanden wird?" u. s. w. Günther Nord- und Südlichter S. 152.

34. Wir kommen hier auf die oben (Nro. 19.) angedeutete zweite Gruppe von Gründen, welche die Nothwendigkeit eines theologischen Durchdenkens der Natur als eine unabweisliche darthun. Diese Gründe gehen erwähntermaaßen aus dem speciellen Verhältnisse der christlichen Theologie zur Naturkunde hervor.

35. Schon im Heidenthume legt sich der innere Lebenszusammenhang zwischen Theologie und Naturforschung deutlich genug an den Tag. Im alten Heidenthume schmolz Gottheitsapperception und Weltapperception noch in Eins zusammen, wie leider! in der neuesten ästhetischen Frömmigkeit abermals geschieht. Die heidnische Mythologie war beides zugleich: Theologie und Naturphilosophie; die Einheit dieser beiden war eine noch unvermittelte, und darum auch unwissenschaftliche und unlebendige. Willkührliche Deutungen und Witzspiele hinsichtlich der alten Symbolik und Mythologie haben wir freilich überflüssig genug. Aber Bücher, wie das von Schweigger,

Einleitung in die Mythologie u. s. w. Halle 1836, sollten wir mehr haben. Denn das Einseitige, woran auch dieses Buch leidet, wird von seinen übrigen Verdiensten bei Weitem überwogen. Die klassische Mythologie zu ihrem wahren, wissenschaftlichen, vollen Verständnisse zu erheben, ist eine Aufgabe, die unsrer Theologie noch viel zu schaffen machen wird. Ich hoffe, sie wird es bald erkennen, was sie ihr, und was sie sich selbst in dieser Beziehung schuldig ist. Vergl. hierzu Weiße's Aufsatz in dieser Zeitschrift IV. 1.

36. Wie unentbehrlich der christlichen Theologie der wissenschaftliche Verkehr mit der Naturkunde ist, ergiebt sich auf das Bestimmteste, sowohl wenn wir das Verhältniß Gottes zur Welt, als auch wenn wir das Verhältniß der Menschen zu Gott in Erwägung ziehen.

37. Fassen wir das Letztere zuerst in's Auge. Das Verhältniß der Menschen zu Gott tritt in der Erlösungslehre oder im 2. und 3. Artikel des apostolischen Symbolums am Ausgesprochensten heraus. Gewiß ist, die Erlösung der Menschen ist nur geschichtlich zu begreifen. Einem Manne, wie dem Hrn. Dr. Günther, der dies selbst so vortrefflich entwickelt hat, braucht man es wahrhaftig nicht erst auseinanderzusetzen, daß und wie die ganze Menschengeschichte ihre Wurzel oder ihre Quelle und ihr Lebensprincip in der Sünde und in der Erlösung von der Sünde habe. Ohne Erlösung keine Geschichte, und ohne Geschichte keine Erlösung, — das unterliegt gar keinem Zweifel.

38. Hieraus folgt zunächst, daß die Theologie sich um die Geschichte bekümmern muß; der Begriff der Geschichte ist einer von ihren Fundamentalbegriffen; sie begreift die Erlösung nicht, wenn sie das eigenthümliche Etwas, was man Geschichte nennt, nicht begriffen hat. Die Geschichte begreifen, heißt aber, ihrer Idee sich geistig so durchaus bemächtigen, daß diese Idee möglichst restlos im Vernunftbewußtsein auf- und ausleuchtet. Und hier sei denn gelegentlich bemerkt, daß die Theologie eine ihrer wichtigsten Obliegenheiten hinsichtlich der Geschichte noch gar

nicht recht gefühlt, oder wenigstens nur schwache Versuche gemacht hat, ihr nachzukommen. Wir haben, außer einigen nicht eben gelungenen Unternehmungen dieser Art, noch kein Geschichtswerk, in welchem die Weltgeschichte von der Hauptidee des Christenthumes aus ergriffen und behandelt würde, so daß man sähe, wie der ganze, große, historische Entwicklungsgang der Welt auf dieser Idee, als auf seinem principium movens, beruhe. Es läßt sich aber auch ein solches Geschichtswerk gar nicht eher verfassen, als bis die dazu nöthigen und weitläuftigen Vorarbeiten vollbracht sind. Und diese Vorarbeiten bestehen zum Theil eben so, wie bei den theologischen Erforschungsbestrebungen der Natur, im Ziehen von Parallellinien nach allen möglichen Zeiträumen und geschichtlichen Erscheinungen hin. Erst müssen wir eine hinlängliche Sammlung von geschichtlichen Parallelen, oder vielmehr von historischen Beleg- und Erläuterungsstellen, zu den biblischen Ideen haben, ehe aus diesem Materiale die Haupt- und Grundstriche zu jenem vorhin erwähnten theologischen Geschichtsbilde hergenommen werden können. Wie es eine angewandte Mathematik giebt, so muß es auch eine historisch angewandte Theologie geben, d. h. eine auf die Thatsachen der Geschichte bezogene und angewendete christliche Glaubenswissenschaft.

39. Augenscheinlich ist die Geschichte Geschichte des Menschen. Der Mensch, und zwar der Gattungsmensch, ist Gegenstand und Inhalt der Geschichte. Mithin kann die Geschichte nicht schlechthin als Geschichte begriffen werden, sondern sie muß begriffen werden als Geschichte des Menschen oder der Menschen. Kann sie denn nun wohl begriffen werden als Menschengeschichte, ohne daß der Mensch als Mensch begriffen worden wäre, oder begriffen zu werden brauchte? Kann es einen vernünftigen Geschichtsbegriff geben, ohne vorausgegangenen Begriff von dem Vermögen der Menschennatur zur Geschichte und seiner Bestimmung für die Geschichte? Würde dann die Menschheit eine Geschichte haben, wenn sie nicht die Geschichtsfähigkeit von Hause aus in sich trüge?

40. Somit zeigt sich an und in der Erlösungslehre der Punkt eines nothwendigen Zusammentreffens der Theologie mit der Naturkunde. Dieser Punkt heißt Anthropologie. Die Theologie hat es nie verhehlt oder verkannt, daß sie einen locus de homine in sich habe und haben müsse. Diesem locus ist aber ganz unleugbar das Bedürfniß, sich auf die Naturkunde einzulassen, an- und eingewachsen. Die Theologie wird ohne diese Einlassung eine gründliche Anthropologie, wie sie sie braucht, nun und nimmermehr erzeugen. Homunkulusse, wie der im Faust, mag ein Dogmatiker, sobald er an die Erlösungslehre kommt, wohl fabriciren, wenn er von den Naturwissenschaften Nichts versteht; und die Erfahrung hat es klar genug erwiesen, was für monstra und ideale Wechselbälge, in denen auch nicht ein Fünklein von Wahrheit und Leben ist, unter dem Titel: ecce homo! in den theologischen Compendien aufgeführt werden! Aber ein wirkliches und wahrhaftiges Conterfei von dem erlösungsbedürftigen Menschen wird der Dogmatiker zuverlässig nicht entwerfen können, wenn er sich nicht erst eine frische und wahrhaftige Anschauung von dem naturhistorischen Menschen verschafft hat.

41. Freilich giebt es Theologen, denen ihre Homunkulusse so an's Herz gewachsen sind, wie den Kindern ihre Puppen, und die deshalb die Uebereinkunft unter sich getroffen haben, sie wollen gegenseitig dieselben für wahre Menschen ansehen und gelten lassen, so wie ja auch die Kinder sich hinsichtlich ihrer Puppen auf ähnliche Weise mit einander verständigen. Wer wird gern ein Spielverderber sein wollen! Soll Nichts dabei herauskommen, als Spaß und geistige Erheiterung, so kann man diese Theologen wohl gewähren lassen. Handelt sich's aber um Wissenschaft, um ächt wissenschaftliches Erkennen und Begreifen, — ja, dann muß die Gutmüthigkeit ein Ende haben, dann müssen die Homunkulusse aufhören, für wirkliche Menschen zu gelten! dann kommt es nicht mehr darauf an, was man beliebig für dies und das ausgeben und hinnehmen will, sondern darauf, was objectiv wahr und wirklich ist.

42. In Absicht auf die wirkliche Menschennatur ist die Theologie, als Theologik, nicht eigentlich Sachverständige, wie nahe ihr auch in gewissem Betrachte dieser Gegenstand liegt; ebensowenig als der Arzt eigentlich Sachverständiger ist in Hinsicht auf chirurgische Discussionen. Sondern der eigentliche Sachverstand von dem genannten Objecte ist in demjenigen Theile der Naturwissenschaft zu suchen, der darauf eigends studirt hat. Und darum kann es der Theologie gar nicht erlassen werden, da sie den Begriff der wirklichen Menschennatur nicht missen kann, sich hierüber bei der naturhistorischen Anthropologie Belehrung zu holen. Erst auf dieser Basis wird sich eine theologische Anthropologie construiren lassen, die wirklichen wissenschaftlichen Werth und Gehalt hat.

43. Die Erlösungslehre zieht übrigens noch an einer andern, als an der genannten Stelle, ein Rücksichtnehmen auf die Natur und ihr Lebensgebiet unausbleiblich herbei. Es ist die Stelle, wo der Parsismus um Verständniß und Würdigung einer seiner Haupttendenzen bittet.

44. Wenn Bettina die Frage aufwirft, ob vielleicht der Mensch die Natur erlösen solle? so hätte sie nicht bloß von den alten Parsen, sondern auch vom Apostel Paulus, und von allen verständigen christlichen Philosophen und Theologen die zuversichtliche Bejahung dieser Frage vernehmen können. Es ist eine Hauptbestimmung des Menschen, der Natur ein Messias zu sein oder zu werden, oder die Kraft und Fülle der von oben empfangenen Verherrlichung auf die ihm untergebene Natur überzutragen. Die Erde paradiesisch zu regeneriren ist der erhabene und schöne Beruf der Erlösten des Herrn. Hier greifen Ethik und Physik so tief und wesentlich in einander ein, daß nur Stockblinden dieses Eingreifen verborgen bleiben kann Vergl. v. Baader die Ethik als Physik u. s. w. München 1813. 4. —

45. Das andre, oder vielmehr das erste Verhältniß, welches vorhin als dasjenige bezeichnet wurde, bei welchem die Theologie sich der Naturstudien gar nicht entschlagen kann,

ist das Verhältniß Gottes zur Welt. Dies Verhältniß wird im ersten Glaubensartikel, in der Lehre von der Schöpfung, zur Sprache gebracht.

46. Es war eine unglückliche Idee von Schleiermacher, den Artikel von der Schöpfung als einen für die Theologie ziemlich gleichgültigen und unbedeutenden Artikel anzusehen und zu behandeln. Ja, man kann es kaum anders, als eine Vornirtheit nennen. Sein sonst so heller, scharfer Geistesblick stieß hier auf einen zugemachten Fensterladen.

47. Wenn irgend Einer, so hat sich Herr D. Günther um die oft verkannte ächt christliche Bedeutsamkeit der Kreationsidee die größten Verdienste erworben. Er hat es in das hellste Licht gesetzt, daß diese Idee, weit entfernt, eine nur beiläufige in der christlichen Glaubenswissenschaft zu sein, vielmehr eine der allerwesentlichsten und einflußreichsten, und die conditio sine qua non der ganzen christlichen Theologie ist. Es ist zu hoffen und zu erwarten, daß die Theologie dies nie wieder vergessen wird. Eine christliche Theologie ohne die biblische Kreationslehre, — in der That! das ist beinahe wie jenes berühmte Messer ohne Stiel, woran die Klinge fehlt!

48. Wird aber dies anerkannt, wird die creatio zur Hauptthüre in die Theologie hereingelassen, so möchte ich doch in aller Welt wissen, wie man es anfangen wollte, um ihr annexum, die creatura, nicht mit herein, sondern draußen zu lassen, und von aller theologischen Reflexion ganz und gar auszuschließen!

49. Das müßte fürwahr ein sehr dictatorischer und riesenfaustiger Wille sein, der hier als Wallenstein zwischen Max und Thekla treten, und den kategorischen Imperativ: scheidet! zur Vollziehung bringen wollte! Theologisch, christlich theologisch könnte ein solches Verfahren unmöglich heißen; schon aus dem Grunde nicht, weil dem christlichen Theologen das Wort der Schrift gesagt ist: was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden!

50. Den Artikel von der Schöpfung zum Verständnisse

bringen wollen, und doch die Natur als etwas Unverstandenes dahingestellt sein lassen, sie ohne Weiteres für Etwas erklären, was einer theologischen Durchdenkung nicht bedürftig und nicht werth sei, und doch dabei die Anforderung an den Glauben machen, sie für ein Werk Gottes hinzunehmen, — das wäre kein Widerspruch, keine Inconsequenz? Wie ist es möglich, muß man fragen, das Eine Schöpferwort zu zerreißen, und nur die eine Hälfte desselben in das theologische Bewußtsein von der Weltschöpfung hereinleuchten zu lassen? Die andre Hälfte aber in die Finsterniß der Nichtbeachtung und des Ignorirens hinauszustoßen? Ist denn Gott bloß der Juden Gott, und nicht auch der Heiden? Ist denn der Schöpfer bloß der Schöpfer des Gnadenreiches, und nicht auch der Schöpfer des Naturreiches?

51. Suchen wir den Gegenstand, um den sich's jetzt handelt, bestimmter und schärfer zu fassen. Bedienen wir uns zu diesem Zwecke der gangbaren Kategorieen von Natur und Geist. Natur und Geist sind Gegensätze; darüber herrscht wohl in der Wissenschaft kein Streit. Vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 113. 208. u. a. O. Die Wissenschaft erklärt mit Recht jede Denkweise für falsch und irrig, welche diesen gegensätzlichen Charakter verwischt, oder nur eine graduelle, keine specifische Verschiedenartigkeit zwischen Natur und Geist gelten lassen will. Aber die Wissenschaft darf sich auch nicht weigern, anzuerkennen, daß es mit dem bloßen Denken des Gedankens der Gegensätzlichkeit noch keineswegs gethan sei. Daraus, daß Natur und Geist als Gegensätze gedacht werden, folgt keineswegs ohne Weiteres das richtige Gedachtwerden dieses gegensätzlichen Verhaltens. Es zeigt sich vielmehr gar häufig ein Denken in dieser Beziehung, welches darin zwar ein richtiges Denken ist, daß es die genannten Gegensätze als entschiedene und wesentliche Gegensätze denkt; darin aber doch ein unrichtiges Denken, daß es das Wesen dieser Gegensätzlichkeit in Etwas sucht und findet, worin diese Gegensätzlichkeit gerade nicht besteht.

52. Der Geist ist das Andre der Natur. Sehr wahr!

Der Geist ist das Jenseitige der Natur. Nicht minder wahr! Der Geist ist das absolut Naturfreie. In gewissem Sinne auch vollkommen richtig. Die Natur ist nicht, und ist nicht mehr im Geiste. Das Sein der Natur ist ein Sein, das es nie und nirgends bis zum Geiste bringt. Nie und nirgends kann die potenzirte Natur Geist sein oder werden. Der Geist hat zwar die Natur zu seiner Voraussetzung, d. h. sein Geistsein, oder richtiger sein sich als Geist Erfassen und Erweisen ruht wesentlich auf seinem Bewußtsein, nicht Natur zu sein, nicht das zu sein, was er als die außer und unter sich seiende Objectivität begreift und weiß; aber wenn auch der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung hat, so kommt er doch deshalb nicht aus der Natur her, und ist nicht die Efflorescenz der Natur. Demnach wäre denn nun wohl der Geist nicht allein das Naturfreie, sondern auch das aller Natur sich völlig entäußert Habende, und nichts, gar nichts Natürliches mehr in sich Tragende? Falsch, ganz falsch gefolgert!

53. Hier ist die Klippe! Der Geist wird, weil naturfrei, auch naturlos gedacht. Naturlos und naturfrei ist aber zweierlei; dieses schließt jenes durchaus nicht nothwendig ein. Der Geist ist allerdings Nicht-Natur; daraus folgt aber nicht er sei Un-Natur. Man übersieht den so einfachen und so nahe liegenden Unterschied im Begriffe des Wortes Natur. Es ist etwas ganz Anderes, ob ich den Gedanken N a t u r denke, oder ob ich den Gedanken denke: d i e N a t u r. Die Sphäre des Gedankens N a t u r ist zwar vorzugsweise in dem Gedanken: d i e N a t u r — enthalten; aber sie geht keineswegs gänzlich in dieser Sphäre auf, sondern sie erstreckt sich über dieselbe hinaus. Und so ist die Sphäre des Gedankens: d e r G e i s t — der Sphäre des Gedankens: d i e N a t u r — zwar ganz entrückt; nicht aber der Sphäre des Gedankens N a t u r. Gleicherweise verhält sich's auch mit den Begriffen G e i s t und d e r G e i s t, so daß man sagen muß: d i e N a t u r ist nicht ohne G e i s t, obwohl d e r G e i s t sein Wesen und Dasein nicht in d e r N a t u r hat; und d e r G e i s t ist nicht ohne N a t u r,

obwohl die Natur nicht das Sein und Wesen des Geistes hergiebt.

54. Es versteht sich von selbst, wenn wir hier die Gegensätze von Natur und Geist einander gegenüberstellen, daß wir den absoluten Geist dabei vor der Hand aus dem Spiele lassen. Wir haben es hier zunächst nur mit demjenigen Geistsein zu thun, welches mit dem Natursein zusammen die Welt, als die Schöpfung Gottes, constituirt.

55. Hat sich nun im Vorigen ergeben, daß, ihrer wesentlichen Verschiedenartigkeit ungeachtet, dennoch eine mehr als negative Bezüglichkeit auf einander zwischen Geist und Natur stattfindet, so wird sich das für einander Sein dieser beiden Sphären, in denen das Weltall zur Entwickelung kommt, noch weit bestimmter herausstellen, wenn wir nunmehr zu der höheren Auffassung fortschreiten, und vom Begriffe Schöpfer aus auf beide hinsehen.

56. Da derselbe Schöpfer der Natur, wie des Geistes, ist, so kann eines Theils eine chinesische Mauer zwischen der Natur und dem Geiste für ihn nicht existiren. Das schöpferische Wissen des Geistes kehrt nicht ängstlich und schüchtern um, wenn es, das Geistesgebiet durchdenkend, an das Naturgebiet kommt, indem es sich sagt: da hinein darfst du dich nicht erstrecken, du könntest sonst deiner Spiritualität verlustig gehen! Das schöpferische Wissen spaltet sich nicht in ein zwiefaches und perpetuirlich auseinander gehaltenes hinsichtlich der Natur und des Geistes, so daß er der einen Wissensform und Richtung immer nur für das Eine sich bediente, und sich in Acht nähme, die für die zwei verschiedenen Welthälften ganz verschieden eingerichteten Denkweisen nicht mit einander zu verwechseln; sondern, wie es Ein Wollen ist, welches den Geist und die Natur will, so ist es auch Ein Wissen, welches das Sein der Natur und des Geistes weiß. Vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 145. Oder so: dem Denken des Schöpfers kann in der ganzen Schöpfung unmöglich irgendwo etwas undurchdenklich sein; sein Denken, welches bei dem einen

Objecte als ein passendes sich erweist, kann nicht bei dem andern Objecte als ein unpassendes sich kund geben, so daß das Durchdenken des Geisteslebens unfähig wäre, auch das Naturleben noch zu durchdenken, und folglich nach durchdachter Geisteswelt zum Durchdenken des Naturreiches erst ein andrer Denkschlüssel herbeigeholt werden müßte, weil der Denkschlüssel, der die Geisteswelt dem Bewußtsein aufschließt, keinen Aufschluß über das Naturreich gäbe oder bewirkte.

57. Da der Schöpfer Schöpfer der Natur, wie des Geistes, ist, so kann andern Theils keins von Beiden, weder die Natur, noch der Geist, mit der absoluten Gleichgültigkeit gegen das Andre behaftet sein; sondern es muß jedem von Beiden das Mögen des Andern an- und eingeboren sein; die Natur muß den Geist mögen, und der Geist die Natur, und dies wird sich bei beiden als eine Ermöglichung in Hinsicht auf einander manifestiren; der Geist wird sich als Geistnatur (in organischer Entwicklung), und die Natur als Naturgeist bethätigen (in dynamischer Wirksamkeit).

58. Besser: die Natur wäre nicht das Geschöpf Gottes, wenn sie nicht zu und nach dem Geiste hinwärts geschaffen wäre. Die Natur wäre das Werk eines Andern, wenn sie gar keine Angelegtheit hätte und zeigte Basis des Geistes und der Geisteswelt zu werden. Soll die Natur das Werk dessen sein, der den Geist und die Geschichte des Geistes in der geistigen Weltentwickelung will, so muß sie so angelegt und beschaffen sein, daß sie dieses Geistsein und diese Geistesentwickelung nicht unmöglich, sondern möglich macht. Ist die Natur in keinem Stücke, in keiner Hinsicht, darauf berechnet, mit dem Geiste zusammen die Welt auszumachen, so ist das Zusammensein der Natur und des Geistes kein vom Schöpfer gewolltes, sondern ein zufälliges; eine Natur, die keine Zubereitetheit hat, dem Geiste zu dienen, kann den Urheber des Geistes nicht zum Urheber haben.

59. Hier öffnet sich die tiefe, finstre, breite Kluft zwischen dem Fühlen der Natur und des Weltalls, und zwischen dem

kirchlich theologischen Denken Gottes, deren Dasein, ehe wir weiter gehen, wir uns erst recht zum Bewußtsein bringen müssen. Wir brauchen zu diesem Behufe uns zunächst nur an Göthe und an seine Poesie und Weltanschauung zu erinnern; ja wir haben in dieser Beziehung auch einzelne, bestimmte Aussprüche von ihm vor Augen. Vergl. Eckermann Gespräche mit Göthe 2, S. 296 u. a. m.

60. Nicht bloß von Göthe, auch von Andern ist es oft genug angedeutet worden, daß zwischen dem Weltallsgotte und zwischen dem Bibel- und Theologengotte ein bedeutender Widerspruch, wenigstens für unser Gefühl, bestehe; aber unsre Theologen haben diese Hindeutungen selten oder nie recht beachtet; nämlich nicht so, daß sie wirklich Frucht bringend für die Theologie geworden wären. Neben dem Gottheitsbegriffe, der sich vom christlichen Unterrichte her in uns abgesetzt hat, wächst allmählig, so wie unser Naturbewußtsein sich erweitert und vertieft, ein andrer Gottheitsbegriff empor, der mit jenem je länger je mehr in einen entschiedenen Conflict tritt. Jenen, als den unsern subjectiven, menschlichen Interessen und Stimmungen entsprechenden, möchten wir nicht gern aufgeben; und doch getrauen wir uns kaum, ihn diesem gegenüber, welcher dem Begriffe vom All der Dinge conformer zu sein scheint, für den wahren und hinlänglichen zu halten. Es ist uns zu Muthe, als passe das von dem Gotte des christlich kirchlichen Glaubens Gesagte nur auf die eine Seite des gottheitlichen Wesens, nemlich nur auf diejenige, die zum Besten der menschlichen Anschauung und Auffassung in einen engen Rahmen eingefaßt worden sei, und als sei außer dieser einen Gottheitsidee und jenseits ihrer Einrahmung noch eine ganz anders beschaffene, dem großen All der Dinge und Gestirne zugewendete Seite vorhanden, zu welcher sich die zuerst genannte fast wie eine schöne Illusion verhalte.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Zweiter Artikel.

Die jüngere Hegelsche Schule. Die Hallischen Jahrbücher. Feuerbach. Strauß. Frauenstädt.

Das Hegelsche System ist noch immer unter den philosophischen Lehren der Gegenwart die einzige, welche den Muth hat, sich für identisch mit der Philosophie der Gegenwart überhaupt auszugeben. Dies, und der Umstand, daß es, wenn auch zum Theile nur als Gegenstand der Kritik und Polemik, allerdings bis jetzt einen Mittelpunkt der philosophischen Bestrebungen gebildet hat, und vielleicht noch auf lange Zeit hin solchen zu bilden verspricht, wird es als natürlich erscheinen lassen, wenn, nachdem wir in unserm ersten Artikel einen doppelten, mit jener Philosophie selbst aus gleicher Wurzel stammenden Gegensatz zu ihr, den aber erst die neueste Zeit in einigen umfassenderen Werken namhafter philosophischer Schriftsteller an's Licht gebracht, betrachtet haben, wir jetzt zunächst uns dieser, von der einen Seite so laut und unermüdlich gepriesenen, von der andern mit so großem Kraftaufwande bekämpften „Philosophie der Gegenwart" zuwenden, eben wiefern sie der unmittelbaren, nächsten Gegenwart angehört.

Daß die letztvergangenen Jahre eine bedeutende Krisis für diese Philosophie herbeigeführt haben, liegt vor Jedermanns Augen, und wird schwerlich von irgend einem Hegelianer, selbst der strictesten Observanz, noch in Abrede gestellt. Es gab eine Zeit, und sie dauerte noch einige Jahre nach dem Tode ihres

Urhebers fort, wo die Anhänger dieser Philosophie sich der Illusion hingeben konnten, als sei es ihnen beschieden, in einem Sinne, wie noch keine frühere Philosophie sich dessen rühmen konnte, sich als die herrschende Schule der Gegenwart geltend zu machen und zu behaupten. Wie nach Innen durch die Macht der siegenden Wahrheit, so nach Außen durch ein festgegründetes Bündniß mit Staat und Kirche, durfte man, nicht bloß für unsere Zeit, sondern für alle Zeiten, das Ansehen einer Doctrin gesichert glauben, welche, während sie sich durch die ihr eigenthümliche Behandlung der Geschichte dieser Wissenschaft in den Besitz des Geheimnisses gesetzt zu haben rühmte, den Inhalt der philosophischen Erkenntniß aller Zeiten und aller Systeme, selbst den scheinbar entgegengesetzten und widersprechenden, in sich zu vereinigen, und den Gang der Entwicklung dieser Erkenntniß für alle Zeiten abzuschließen, zugleich, durch ihre Auffassung des Gegebenen auf den Gebieten des Staates und der Kirche, den alten Streit der philosophischen Speculation mit diesen beiden Mächten beendigt und, gleichfalls für alle Zeiten, zwischen dem philosophisch Geforderten und dem kirchlich und politisch Bestehenden den reinsten Einklang hergestellt zu haben schien. Jedermann weiß, wie der Charakter der ältern Schule Hegels, derjenigen, die sich nicht nur in der Methode und den wissenschaftlichen Hauptresultaten, sondern auch in der Färbung des Ausdrucks, in gewissen Lieblingssentenzen und banalen Redensarten, und in der Richtung der nach Außen gehenden populären Didaktik und Polemik auf das Engste an den Meister anschloß, wesentlich auf dieser doppelten Voraussetzung beruhte, eines Theils, daß die geschichtliche Entwicklung der Philosophie, obwohl, bis auf Hegel, eine organische und immanent nothwendige, mit Hegel vollendet und für immer abgeschlossen sei; sodann, daß in diesem Abschlusse zugleich der Gegensatz der Philosophie zu den Gestaltungen des Staates und der Kirche, die ihrerseits einen entsprechenden Prozeß organischer Entwicklung haben durchgehen müssen, sich löse und versöhne, und fortan die Interessen der Philosophie mit den

Interessen des Staates und der Kirche Hand in Hand gehen, jene in diesen ihre Realität und Wirklichkeit, diese in jener ihre Wahrheit und das Bewußtsein ihrer selbst gewonnen haben. Daß mit diesen Voraussetzungen die Philosophie Hegels in Allem und Jedem, was ihre besondere Eigenthümlichkeit ausmacht, nothwendigerweise sowohl stehen als fallen müsse, war ein innerhalb wie außerhalb der Schule weit genug verbreitetes Vorurtheil. Wenn die Ereignisse der letzten Jahre dieses Vorurtheil zerstört haben, wenn Spaltungen innerhalb der Schule selbst, die, früher nur im Finstern schleichend, jetzt zum offnen Ausbruche gekommen sind, auf die Nothwendigkeit einer weiteren Fortbildung der Philosophie über die Gränzen hinaus, welche dem Systeme von seinem Urheber vorgezeichnet waren, wenn Conflicte, in welche das System durch die aus ihm gezogenen Consequenzen mit dem Geltenden im Staate und in der Kirche verwickelt worden ist, auf die Unvermeidlichkeit weiterer Gegensätze, — solcher, die durch die Philosophie noch nicht gelöst sind, sondern in welche sie selbst als kämpfende Parthei eintritt, — in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit überhaupt hingewiesen haben: so mag dies von den Anhängern jener alten Schule als ein Unglück, als eine Niederlage beklagt werden: die Philosophie selbst, und zwar ausdrücklich die Hegelsche, d. h. diejenige, welche das Princip Hegels in sich aufgenommen hat, wird sich vielleicht Glück wünschen, eine Illusion zerstört zu sehen, welche ihre freie Fortbildung nur hemmen konnte, zur Verhandlung der großen weltgeschichtlichen Interessen in Staat und Kirche aber sie nothwendig in eine falsche Stellung bringen mußte.

In diesem Sinne nun haben sich wirklich schon mehrfach die Wortführer einer Parthei ausgesprochen, welche, von den Anhängern jener ältern Schule zwar, theils mit Erbitterung bekämpft, theils mit Geringschätzung verworfen, doch im Publikum schon mehrfach mit dem Namen der jüngern Hegelschen Schule bezeichnet worden ist. Die Losung zur ausdrücklichen, offenkundigen Trennung dieser Fraction von der ältern Schule

hat bekanntlich eine Anklage gegeben, welche von einem Gelehrten, der, nicht selbst Philosoph, früher sich theils durch zufällige persönliche Verhältnisse, theils in Folge der ausgesprochenen kirchlichen und politischen Tendenzen des ältern Hegelianismus, demselben angeschlossen hatte, gegen die jüngern Bekenner dieses Systems erhoben ward, nachdem die radicale Verschiedenheit der Tendenzen dieser Jüngeren von der seinigen in einem gegen ihn selbst gerichteten Angriffe an's Licht getreten war. Bis dahin hatte der größere Theil dieser Jüngeren, so gut er sich auch der Differenz seiner Richtung von der in der Schule vorwaltenden und von der eigenen des Meisters bewußt war, doch, aus leicht begreiflichen Gründen, die Vortheile nicht aufgeben wollen, welche aus dem Bündnisse seiner ältern Glaubensgenossen mit der öffentlichen Autorität auch für ihn erwuchsen; er hatte es daher vorgezogen, die bedenklichen Punkte jener Differenz, wenigstens im schriftlichen Vortrage, entweder unberührt zu lassen, oder sich, bei unvermeidlicher Erörterung derselben, der einmal geltenden, doppelsinnigen Ausdrucksweise anzubequemen. Als aber, nach Erhebung jener Anklage, der sich doch nicht direct widersprechen ließ, der Schleier, der bisher jene Differenzpunkte bedeckte, zerrissen, und die Aussicht auf ein möglicher Weise ungetrübt aufrecht zu erhaltendes Einverständniß der Schule, als solcher, ohne anderweite Bürgschaft für die loyale Gesinnung ihrer einzelnen Glieder, mit den Autoritäten in Staat und Kirche verschwunden war: da fand sich bald, daß man keine bessere Parthie ergreifen konnte, als, mit völliger Abwerfung der Maske, geradezu in die Opposition zu treten, und gegen die ältere Fraction der Schule nicht minder, wie gegen die kirchlichen und politischen Doctrinen, denen sich dieselbe zunächst angeschlossen, den Schild zu erheben. Zur Ermuthigung derer, welche sich solches zu thun veranlaßt fanden, trug nicht wenig bei der Vorgang des kühnen Strauß, der schon vor jenem kritischen Momente alle bisherigen Convenienzen der Schule von sich abgeschüttelt, und, indem er mit den Mächten, an welche sich diese anzulehnen liebte, unwider-

ruflich gebrochen, sich eben dadurch eine Popularität erworben hatte, welche Manchen wohl beneidenswerther dünken mochte, als Alles, was durch die Gunst jener Mächte zu gewinnen war. War das Werk dieses Kritikers von der Schule anfangs mit unwilliger Verlegenheit, ja mit der deutlich kundgegebenen Absicht, seinen Verfasser von ihrer Gemeinschaft auszuweisen, aufgenommen worden: so fand dessen Tendenz nunmehr einen um so begeistertern Anklang in den Reihen dieses jüngern Geschlechts, je willkommener es demselben sein mußte, den Weg, den es betreten wollte, schon gebahnt, und die ersten und bedenklichsten Schwierigkeiten, die ihm auf demselben zu begegnen drohten, überwunden zu finden.

Es lag in der Natur der Sache, daß von dem Augenblicke an, wo sich in dem hier angedeuteten Sinne eine jüngere Hegelsche Schule factisch constituirt hatte, die ältere nicht mehr in der bisherigen Weise fortbestehen konnte. Denn in diesem Factum selbst war allzudeutlich der Beweis gegeben, daß ein System, welches solche Gegensätze in sich hegen oder aus sich erzeugen konnte, noch nicht in der Weise, wie es dort die Voraussetzung ist, fertig und in sich abgeschlossen sein kann. Man hätte mit ganz anderer Entschiedenheit, als es sich wirklich thun ließ, die Gegner durch die klaren Worte des Meisters widerlegen müssen, wenn man irgendwo außerhalb der Schule, oder wenn man auch bei den unbefangnern Gliedern der Schule selbst hätte Gehör finden wollen für die Behauptung, als sei alles das, was durch den Widerspruch der jüngeren Fraction jetzt auf's Neue in Frage gestellt ward, durch die authentische Lehre des Meisters längst abgemacht und erledigt. Der Sieg, den die jüngere Schule durch die einfache Thatsache ihres Auftretens über die ältere errungen hat, ist in diesem Sinne der vollständigste, der sich überhaupt denken läßt. Es bleibt fortan keinem Schüler Hegels, wenn er anders nicht, wie es wohl Einem oder dem Andern begegnet ist, durch sein Verstummen, durch sein Abtreten vom Schauplatze des philosophischen Kampfes, sich überwunden geben will, eine andere

Wahl, als, entweder sich in seinem Bekenntnisse der jüngern Schule anzuschließen, oder es sich einzugestehen, daß es, um diesen Feind zu bezwingen, welcher dem Systeme aus seiner eignen Mitte heraus erstanden ist, noch eines Mehreren bedarf, als nur der in altgewohnter Weise fortgesetzten Wiederholung oder Amplificirung desjenigen Lehrgehaltes, welchen die Schule als ihr von dem Meister überkommenes Erbtheil bewahrt. — Sollte unter den ältern Freunden und Schülern Hegels diese letztere Ueberzeugung die Oberhand gewinnen (und warum wollten wir dies nicht für das Wahrscheinlichere halten, da ja bekanntlich eine alte Erfahrung dafür spricht, daß einmal Auseinandergegangenes nicht in dem einen oder dem andern der entgegengesetzten Glieder, sondern nur in einem Dritten, Höheren, seine Wiedervereinigung zu finden pflegt?): so wäre Aussicht vorhanden, daß nun erst im wahrhaften Wortsinne, — in demjenigen Wortsinne, in welchem das Alterthum alle ächte philosophische Speculation der spätern griechischen Zeit unter dem Begriffe einer „Schule des Sokrates" zusammenfaßte — eine Schule Hegels entstehen wird. Von diesem Sinne nämlich ist, was sich jetzt die jüngere Schule dieses Denkers nennt, zur Zeit vielleicht eben so weit entfernt, wie jene ältere Schule es war, von der bereits vor eilf Jahren Schreiber dieses bemerkte, daß sie, so betrachtet, wie sie selbst damals sich betrachtet wissen wollte, vielmehr eine Secte, als eine Schule zu nennen sei; obgleich der Fortschritt von der ersten zur zweiten immer in so fern ein Fortschritt ist, als von der zweiten jene allgemeinen Bedingungen der Freiheit des Philosophirens, ohne welche es zu einer Schule in jenem dritten und wahrhaften Sinne nimmer würde kommen können, wenigstens in abstracto anerkannt werden.

Der Unterschied der jüngern Hegelschen Schule von der ältern kann sich zunächst nur auf eine Verschiedenheit der Auslegung des gemeinschaftlichen Meisters zurückzuführen scheinen. Doch ist diese Verschiedenheit nicht so bedeutend, wie man vielleicht außerhalb der Schule hin und wieder es sich vorstellt.

Was namentlich die großen theologischen Fragen betrifft, um die sich der Streit hauptsächlich zu drehen scheint: so waren es auch innerhalb der ältern Schule immer nur Einzelne, welche die Accommodation der Ausdrucksweise an die kirchliche Orthodoxie, worin der Meister selbst vorangegangen war, bis zu jener von der jüngern Schule als scholastisch bezeichneten Aufputzung und Zurechtmachung des gesammten dogmatischen Systems der Kirche forttrieben, die jetzt mit Fug und Recht als eine factische Verunstaltung des ächten Sinnes der Hegelschen Lehre bekämpft wird. Ueber diesen Sinn selbst haben sich auch dort immer nur Wenige täuschen können; aber wie es in dem Meister selbst aufrichtige Ueberzeugung war, daß die Kirche mit ihren Dogmen nie etwas Anderes gewollt oder gemeint habe, als das auch von ihm Gewollte und Gemeinte, so dürfen wir es wohl auch als die im Ganzen und Großen ehrlich gemeinte Voraussetzung der Schule hinnehmen, nicht, daß Hegels Lehre die Lehre der Kirche, sondern umgekehrt, daß die Kirchenlehre die Lehre Hegels sei, daß, mit andern Worten, der scheinbare Unterschied beider Lehren sich auf eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise zurückführe, indem die Kirche zwar die Sprache der religiösen Vorstellung, die Philosophie aber die Sprache der denkenden Vernunft rede. Will man hier noch von einer Verschiedenheit der Auslegung reden, so ist die richtige Auslegung Hegels offenbar auf Seiten der ältern Schule; und die jüngere Schule, wenigstens die Umsichtigern und Besonnenern unter ihren Gliedern, sind auch weit entfernt, dies zu verkennen. So hat Strauß ein Bewußtsein darüber ausgesprochen, daß es sich bei dem Meister der Schule keineswegs einer günstigen Aufnahme für sein kritisches Werk zu versprechen gehabt haben würde. Und gewiß hatte Hegel von seinem Standpunkte aus gutes Recht, dieses Werk und mit ihm die gesammte kritische Tendenz seines Verfassers zu verwerfen. Das Wahre, was auf diesem Wege erreicht werden mag, würde er befugt gewesen sein, als ein für den Mann von philosophischer Einsicht sich von selbst Verstehendes zu bezeichnen,

das Bestreben aber, dieses Wahre auch dem kritischen Verstande des Nichtphilosophen einleuchtend zu machen, als einen verderblichen Vorwitz, der nur dienen kann, aus den Gemüthern dieser Laien die vorstellende Religiosität zu entfernen, ohne ihnen die philosophische Einsicht dafür zu geben. Sind ja doch jene Widersprüche, in welche die Kirchenlehre den Verstand verwikkelt, deren Aufzeigung sich Strauß sowohl in seinem Leben Jesu, als auch neuerdings in seiner Glaubenslehre zum alleinigen Geschäfte gemacht hat, — sind sie ja doch nach Hegel an sich selbst nichts weniger, als ein Uebel, und als solches, um der philosophischen Einsicht Platz zu machen, vor Allem zu beseitigen, sondern ganz im Gegentheile, — als Steine des Anstoßes und Aergernisses für den gemeinen, endlichen Verstand, an denen dieser Verstand zerschellen soll, — ein unschätzbarer Gewinn für die ächte Speculation, welche dergleichen Steine, wenn sie nicht schon im Wege lägen, ihrerseits herbeizuschaffen Sorge tragen müßte. Davon nicht zu sprechen, daß Hegel (der freilich durch seine Verstimmung gegen historische Kritik überhaupt verleitet ward, das Kind mit dem Bade auszuschütten, und mit der geistlosen, negativen, zugleich die geistvolle, positive Kritik, z. B. eines Niebuhr, zu verwerfen) scharfblickend genug war, um den bei allen formalen Vorzügen oberflächlichen und substanzlosen Hauptgedanken der von Strauß geübten Kritik auf den Grund zu sehen. Wie er denn z. B. in dem „Leben Jesu" den Grundmangel einer gediegenen Anschauung des ächt historischen Kernes der evangelischen Geschichte nach seiner eigenen, wie Ref. anderwärts dargethan hat, mehrfach, namentlich in seiner Religionsphilosophie und den Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, bethätigten Anschauung dieses Kernes, ohne Zweifel sogleich beim ersten auf das Strauß'sche Werk geworfenen Blicke entdeckt haben würde.

Wenn also auch von Seiten der jüngern Schule allerdings hin und wieder Aeußerungen laut werden, welche darauf abzuzwecken scheinen, die richtige Auslegung des Meisters für sich allein in Anspruch zu nehmen, und die ältere einer Verfälschung

oder Entstellung von Hegels Lehre zu bezüchtigen: so kann dies im Ganzen und Wesentlichen doch immer nur so gemeint sein, daß man jetzt das Bewußtsein hat, aus den Principien von Hegels Philosophie die wirklich darin liegenden Consequenzen zu ziehen, und daß man diese Consequenzen, wenn es sein muß, eben sowohl gegen den Meister selbst, wie gegen jeden Andern, zu vertreten entschlossen ist. Der Kampf gegen die, in der That als irrig erkannten, scholastisch-dogmatischen Auslegungen hat dabei hauptsächlich nur die Bedeutung, daß diese Auslegungen es sind, an welchen das Schiefe der Stellung zu Tage kommt, welche Hegel persönlich der Philosophie zu Staat und Kirche, so wie zu ihrer eigenen, dem Systeme im Rücken liegenden Vergangenheit zu geben trachtete. Denn freilich, bei dieser Stellung konnten dergleichen Ausdeutungen nicht ausbleiben, wenn von dem gemeinen Verstande, wie sich nun einmal nicht vermeiden ließ, dem mit der kirchlichen Orthodoxie befreundeten nicht minder, wie dem dieser Orthodoxie aufsässigen, vorwitzige Fragen gewisser Art an die Philosophie gethan wurden, und die Philosophie sich doch in dem Kredite, in Allem und Jedem gemeine Sache mit der Kirche zu machen, erhalten wollte. Der wesentliche Vortheil also, den die jüngere Schule vor der älteren voraus hat, besteht nicht sowohl in einem richtigern Verständnisse, oder einer gründlicheren Interpretation des Meisters, als vielmehr darin, daß sie in der Unhaltbarkeit jener von dem Meister selbst angenommenen, und von seinen ältern Schülern beibehaltenen Stellung zu Staat, Kirche und weltgeschichtlicher Geistesentwicklung die richtige Einsicht gewonnen hat. Die Philosophie, so wenig sie selbst das letzte Ziel ihrer Entwicklung annoch erreicht zu haben sich rühmen darf, kann auch dem Staate und der Kirche, wie sie beide dermalen gestaltet findet, mit Nichten zugestehen, solches Ziel ihres weltgeschichtlichen Bildungsprozesses bereits erreicht zu haben. Sie muß sich, beiden gegenüber eben so sehr, wie sich selbst, das heißt, wie jeder einzelnen ihrer eigenen geschichtlichen Gestaltungen, auch der allerneuesten, gegenüber, das Recht der

freien Kritik und des unbegränzten Fortschritts oder Vorwärtstreibens vorbehalten: auf die Gefahr hin eines noch öfter wiederkehrenden Conflicts mit jenen beiden Mächten, dergleichen sie ja in dem bisherigen Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung schon so manche bestanden hat. Dieses Bewußtsein, das aller philosophischen Speculation, die als ein wahrhaftes Ferment ächter Geistesbildung gelten will, unerläßliche, für die Hegelsche Philosophie wiedergewonnen zu haben, ist und bleibt für diese jüngere Schule ein Ruhm, der ihr durch Nichts von dem, was wir etwa sonst gegen sie einzuwenden finden mögen, verkümmert werden soll. Aber freilich ist es, wenn sie den Namen einer philosophischen Schule im wahrhaften Wortsinne verdienen will, mit diesem Bewußtsein im Allgemeinen noch nicht gethan. Sie muß durch wirkliche Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie als solcher, oder der philosophischen Behandlung positiver und empirischer Wissenschaften bethätigen, daß das Princip derjenigen Speculation, nach welcher sie sich benennt, als ein lebendiger Samen in den durch jenes Freiheitsbewußtsein aufgelockerten Boden eingedrungen ist. Sie muß lebendige, Blüthe und Frucht tragende Gewächse aufzeigen, zu welchen dieser Same auf solchem Boden aufgeschossen ist. Ob die jüngere Hegelsche Schule dergleichen Leistungen aufzuweisen hat, fragt sich uns hier; und, wenn der Mangel oder das sparsame Vorhandensein derselben durch die Kürze der Zeit entschuldigt werden sollte, in welcher diese Schule annoch besteht, so wird man uns die Befugniß nicht bestreiten, die von ihr eingeschlagene Richtung etwas genauer prüfend darauf anzusehen, ob wirklich solche Leistungen von ihr zu erwarten sind.

Welches also sind die, wirklich etwa schon vorhandenen Leistungen, auf welche die Schule unserer jungen Philosophen sich beruft, um sich des Platzes, den sie so laut für sich in den vordersten Reihen der Wissenschaft und Geistesbildung unseres Zeitalters begehrt, würdig zu erweisen? Wir wollen, um diese Frage zu beantworten, zuvörderst einen Blick werfen auf das Organ, welches sich diese Parthei in der journalistischen

Literatur unserer Tage gegeben hat, auf die von A. Ruge und Th. Echtermeyer herausgegebenen „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst." Hier nämlich ist es, daß wir, wenn irgendwo sonst, das authentische Urtheil werden vernehmen können, welches die Parthei über die, von ihr selbst ausgehenden schriftstellerischen Thaten fällt, und überdies machen ja ohne Zweifel die „Jahrbücher" für sich selbst darauf Anspruch als eine solche Leistung, und zwar als eine Gesammtleistung der Schule, zu gelten. — Das Schicksal dieses journalistischen Unternehmens ist gewissermaßen das umgekehrte von dem der „Berliner Jahrbücher." Während die letztern mit der ausdrücklichen Bestimmung eröffnet worden waren, der ältern Hegelschen Schule als Organ zu dienen, aber, nachdem sie einige Jahre hindurch dieser Bestimmung genügt hatten, sich allmählig auch andern Tendenzen öffneten, und jetzt schon seit längerer Zeit auf alle bestimmte Partheifarbe verzichtet haben, ist es den Hallischen Jahrbüchern gerade umgekehrt begegnet, im Widerspruche mit ihrem anfänglichen Plane, einen Tendenzcharakter angenommen zu haben, welcher durch die Entschiedenheit, mit der er sich ausspricht, alles ihm nicht unmittelbar Homogene von der Theilnahme an diesem Unternehmen verdrängt hat. Die ursprüngliche Absicht ging auf einen kritischen Sprechsaal der Art, wie er in Deutschland seit Langem gewünscht worden war, worin die Literatur, die Wissenschaft und die Kunst von Gesichtspunkten aus, denen durch kein fertiges System eine feste Gränze gezogen war, auf eine Weise besprochen wurde, welche das Besprochene möchlichst zum Gemeingute aller Gebildeten machen sollte. Die persönliche Bildung und Richtung der beiden Herausgeber war bis dahin eine vorwiegend ästhetische gewesen: unstreitig auch ist eine solche, wenn sie mit Sinn und Eifer für gründliche Wissenschaft sich paart, vor andern geeignet, für ein Unternehmen solcher Art den Mittelpunkt abzugeben. So machte denn wirklich das erste Halbjahr der mit dem Anfange des Jahres 1838 begonnenen Zeitschrift einen recht hoffnungsreichen Anfang zur Erfüllung

des Verheißenen, und auch als, bald nach dem Beginne des zweiten Halbjahrs, von der Hand des einen der Herausgeber der Artikel über Leo's gegen Görres gerichtete Schrift erschienen war, welcher für die spätere Richtung des Journals den Ton angab, brachte dasselbe noch eine Zeit lang gehaltvolle Beiträge verschiedenartiger Tendenz und verschiedenartigen Charakters, indem, wie es in dergleichen Fällen zu gehen pflegt, die Mitarbeiter erst nach und nach die Unverträglichkeit der allmählig mehr hervortretenden Grundrichtung mit ihrer eignen Denkweise gewahr wurden und ihre Theilnahme zurückzogen. Diese Grundrichtung ist es, von der natürlich hier allein die Rede sein kann. Sie giebt sich am Umfassendsten in der von beiden Herausgebern unterzeichneten ausführlichen Abhandlung „der Protestantismus und die Romantik“ kund, und sie hat, etwa seit der letzten Hälfte des Jahres 1839, so gut wie ausschließlich dort das Wort geführt.

Die eben erwähnte Abhandlung ist, so wie auch außer ihr die überwiegende Mehrzahl gerade der gehaltvollern Artikel der „Jahrbücher“, rein negativer, polemischer Tendenz. „Romantik“ nämlich ist eine Kategorie, unter welche die Verfasser alles ihnen Mißfällige in den höhern geistigen Regionen der deutschen Literatur seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, so wie auch in den den Einflüssen dieser Literatur unterworfenen Bewegungen des kirchlichen und politischen, des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens zu bringen suchen. Zwar läßt schon der für diese Kategorie gewählte Name vermuthen, daß die Bekämpfung dieser sogenannten Romantik nicht ohne den Anspruch auftreten wird, zugleich eine positive geschichtliche Construction oder Charakteristik ihres Gegenstandes zu sein. Dies findet sich auch, wenn nicht in der Haltung und dem Geiste der Darstellung selbst, so doch in der äußern Anordnung, und in wiederholten ausdrücklichen Erklärungen der Verfasser bestätigt. Die Verfasser geben sich im Allgemeinen die Miene, in der auch sonst bekannten Weise der Hegelschen Schule den bekämpften Gegenstand als eine Erscheinung von geschichtlicher

Berechtigung, Bedeutung, ja Nothwendigkeit anerkennen und betrachten zu wollen; so wie sie, dem entsprechend, ihr eigenes kritisches Thun als den nicht minder nothwendigen, und begreiflicher Weise noch höher berechtigten, weltgeschichtlichen Gegensatz zu dieser Erscheinung geltend zu machen nicht ermangeln. Aber sie bemerken nicht, daß dies selbst zwei widersprechende und unverträgliche Dinge sind, einerseits ein Gegebenes unbefangen historisch würdigen, andrerseits durch einen ausdrücklichen Gegensatz gegen dieses Gegebene mit Absicht und Bewußtsein Geschichte machen zu wollen. Was es mit diesem Geschichtemachen für eine Bewandtniß habe, ob und inwieweit die Geschichte dereinst wirklich die kritischen Bestrebungen der Antiromantiker, wie diese selbst so laut darauf pochen, als ein „Ereigniß" in ihre Annalen einzeichnen wird, bleibt billig der Zukunft anheimgestellt. Dies aber muß jedem Unpartheiischen, welcher die kritischen Arbeiten dieser Schule mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, klar geworden sein, daß die Absichtlichkeit dieses Machenwollens der Unbefangenheit historischer Würdigung, wenn wir die Fähigkeit zu einer solchen auch sonst bei unsern Kritikern voraussetzen wollen, Eintrag gethan hat. Die Kritik, welche an dem Gegenstande geübt wird, ist ihrem wesentlichen Gehalte nach eine rein negative; das Positive wird theils nur vorausgesetzt, aber nicht selbst zum Gegenstande geschichtlicher oder ästhetischer Erörterung gemacht, zum guten Theile aber auch geflissentlich ignorirt oder in Abrede gestellt. Kurz, was von unsern Kritikern Romantik genannt wird, was nach der Bezeichnung, die sie davon geben, eine überraschend umfangreiche, viele der eigenthümlichsten und bedeutendsten Elemente und Charakterzüge der neuern poetischen und philosophischen Literatur in sich begreifende Seite des gesammten Geisteslebens unserer und der nächstvergangenen Zeit ausmachen würde: das gestaltet sich unter ihren Händen nichts destoweniger zu der Vorstellung eines bloßen Auswuchses, einer schlechthin verkehrten und verderblichen Richtung, und es handelt sich nicht sowohl davon, diese Richtung zu begreifen, als

vielmehr, uns von ihr zu befreien. Manche unserer namhaftesten Schriftsteller in allen Zweigen der Literatur würden dieser Richtung gänzlich, andre, und unter diesen alle eigentlichen Koryphäen unserer Poesie und Philosophie seit Göthe, wenigstens theilweise anheimfallen; der kritische Scheidungsprozeß, welcher alles durch das Princip der Romantik Verunreinigte aus dieser Literatur hinwegnehmen sollte, würde nur einen äußerst geringen rein gebliebenen Kern übrig lassen. Demselben Principe der Romantik werden zugleich fast alle Verkehrtheiten und Uebelstände, wirkliche und vermeintliche, unserer gegenwärtigen Politik und Theologie, ja des gesammten dermaligen Culturzustandes, wenigstens der deutschen Nation, zur Last gelegt. — Es ist nun keineswegs unsere Meinung, der auf diese Weise geübten Kritik alles Verdienst abzusprechen. Ist auch der Grundgedanke derselben kein originaler, ist vielmehr das Ganze nur eine Ausführung und Erweiterung von Hegels, in den ästhetischen Vorlesungen, in der Kritik über Solgers nachgelassene Schriften, und anderwärts geübten Polemik gegen Fr. Schlegel und Tieck und den von diesen Schriftstellern als Princip ihrer ästhetischen Weltansicht aufgestellten Begriff der Ironie: so hat doch die Kühnheit, welche dem Gedanken dieser Polemik eine solche Ausdehnung gab, über den innern Zusammenhang gewisser Erscheinungen unserer Literatur manche fruchtbare Gesichtspunkte eröffnet, und zur Berichtigung des öffentlichen Urtheils über diese Erscheinungen und über das, was sich an sie knüpft, einen nicht unwirksamen Anstoß gegeben. Geist, Witz und eindringende Schärfe sind dem genannten größeren Aufsatze und einer Anzahl sich an ihn anschließender kleinerer nicht abzusprechen; die schonungslose Derbheit des Ausdrucks wird, wer der Tendenz des Inhalts ihre, wenn auch einseitige Berechtigung zugesteht, der Beschaffenheit dieser Tendenz nicht unangemessen finden; und wenn sich, was die Wirkung betrifft, welche durch diese kritischen Feldzüge im Publikum bezweckt wird, die wohlthätige Seite derselben auch nur darauf beschränkt, daß sie ohne Zweifel das Ihrige dazu beigetragen

haben, die aufgeblasene Unnatur einer jüngern Generation, welche treffend als das „Epigonengeschlecht der Romantik" bezeichnet wird, in ihrer Blöße aufzudecken: so könnte man schon dies ihnen Dank wissen, und manches Nachtheilige, was sich sonst diesen Wirkungen beigesellt, dadurch aufgewogen finden. Denn freilich, eine rein wohlthätige Wirkung darf man von einer so ausschließlich negativ gehaltenen Kritik, gesetzt auch, daß es ihr vollständiger noch, als wir es ihr zugestehen können, gelungen wäre, ihren Tadel auf das wirklich Tadelnswerthe zu beschränken, nie erwarten. Die Menge, welche dergleichen kritische Verneinungen mit Begierde ergreift, ist stets geneigt, den ausgesprochenen Tadel zu verallgemeinern, und die scheinbare Herabwürdigung der Großen und Trefflichen in eine wirkliche zu verwandeln. Irren wir nicht, so hat Göthe irgendwo behauptet, man solle nie tadeln, als wo man ein Besseres an die Stelle zu setzen wisse. Vielleicht möchte, auf wissenschaftliche Kritik bezogen, dieser Ausspruch dahin zu modificiren sein: nur der Tadel sei der rechte und wahrhaft fruchtbringende, welcher in dem Zusammenhange einer positiven Kritik, also mit der Absicht ausgesprochen wird, dadurch ein Aechtes und Würdiges, an welchem er entweder nebenbei haftet, oder welches durch den Gegenstand des Tadels verdunkelt wird, in sein rechtes Licht zu stellen. Die antiromantische Kritik kann sich unmittelbar keines solchen Zweckes rühmen; ihr ist, in ihrem angeblich historischen Verfahren, wobei das Bewußtsein über die Beschaffenheit des Aechten überall nur vorausgesetzt wird, die Anschauung der falschen und verkehrten Richtung, als solcher, Zweck; der Gewinn also, der von ihr zu erwarten wäre, überall nur ein mittelbarer. Es wird bei ihr dem Wohldenkenden, so sehr er sich hin und wieder durch das Geistreiche der Darstellung angezogen findet, doch zuletzt, wie Göthe es als seine Empfindung bei jeder rein negativen Kritik ausspricht, „ganz abscheulich zu Muthe", denn er gewinnt unwillkührlich den Eindruck, als trete er in eine öde Wüstenei ein, da, wo er sich bisher eines reichen Lebens erfreuen zu dürfen glaubte.

Eben darum aber, weil es diese Kritik nicht verstanden hat, in der Bezeichnung des Irrthümlichen die Anschauung des Positiven, woraus der Irrthum hervorgegangen ist, festzuhalten, ist es ihr auch nicht gelungen, den Irrthum, die Verkehrtheit, ihrerseits bis in ihre letzten Stadien und ihre innersten Gründe zu verfolgen. Die Romantik bietet, auf dem Gipfel ihrer Verirrungen, einer Kritik, die insbesondere auch die sittliche Seite zu fassen weiß, Punkte des Angriffs dar, gegen welche sich diese Kritik noch keineswegs gerichtet hat. — Handelt es sich übrigens, wie es sich uns im Gegenwärtigen davon handelt, von der philosophischen Bedeutung einer kritischen Richtung: so wird der Umstand, daß diese Kritik einen so vorwiegend negativen Charakter trägt, nicht umhin können, einiges Mißtrauen zu erwecken in das Vermögen des zum Grunde liegenden philosophischen Princips, auf reale, positive Weise die Erkenntniß zu fördern, oder neue, bisher unbetretene Pfade der wissenschaftlichen Erkenntniß zu eröffnen.

Daß nämlich der Gegensatz gegen das Princip der Romantik ein philosophisches Princip, oder vielmehr, daß es das Princip der Philosophie als solcher sei, der Philosophie zwar nicht, als eines in der Weise, wie es die ältere Schule Hegels wollte, fertigen und für alle Zeiten abgeschlossenen Systems, aber doch als der unwiderruflich festgestellten Grundlage und eben so unwiderruflich vorgezeichneten Richtung aller theoretischen und praktischen Erkenntnißthätigkeit: dies bekanntlich ist das weitere Axiom, auf welches die Polemik der Jahrbücher allenthalben zurückkommt. Das Wort „Philosophie“ hat in dieser Polemik eine Bedeutung angenommen, welche der Bedeutung, die es im vorigen Jahrhunderte, namentlich in Frankreich, in der Schule Voltaire's und der Encyklopädisten hatte, auffallend analog ist. Wie dort, so auch hier, nehmen es die Häupter dieser Richtung für die Richtung selbst mit der Voraussetzung in Anspruch, als könne neben dieser von gar keiner andern Philosophie die Rede sein; und doch ist, was in dieser Richtung geleistet wird, nicht selbst speculativer Natur, sondern

begründet sich, ganz eben so, wie dort auch, nur auf die Voraussetzung speculativer Arbeiten, deren Resultat nach seinem positiven Gehalte auf sich beruhen bleibt, nach seiner negativen Seite aber, als ein unbestreitbar wahres, keinem weitern Zweifel, keiner wissenschaftlichen Revision mehr unterworfenes, immer auf's Neue geltend gemacht wird. Hegels Logik und philosophische Encyklopädie vertritt diesen neuen Encyklopädisten die Stelle, welche den ältern die speculativen und mathematischen Riesenarbeiten des siebzehnten Jahrhunderts vertraten, die zu ihrem Resultate die mechanische Welt- und Naturansicht hatten. So wenig, wie damals von einem „Philosophen" gefordert wurde, diese Grundlage von Neuem durchforscht und sich ihrer Haltbarkeit selbstdenkend versichert zu haben, so wenig braucht auch jetzt der Philosoph, nach dem Zuschnitte unserer Hallischen Antiromantiker, in jenen Schacht des reinen Denkens, wie es Hegel auszudrücken liebte, herabgestiegen zu sein. Genug, wenn er die Ergebnisse dieser unterirdischen Arbeit, so wie sie ihm von den Häuptern dieser Richtung entgegengebracht werden, auf Treue und Glauben angenommen, und sich aus der philosophischen Rüstkammer mit einer hinreichenden Qualität von Schlagworten und gestempelten Redensarten versehen hat, um damit, und daneben freilich auch mit gesundem Menschenverstande und tüchtigem Mutterwitze, welchen diese Schule, zu ihrer Ehre sei es gesagt, nicht minder, wie jene französische, nach Gebühr zu schätzen weiß, im Sinne dieser modern vergeistigten Aufklärung gegen die „Jesuiten" und „Obscuranten" unserer Zeit, — dies aber sind vor Allen die „Romantiker", — einen Feldzug zu unternehmen. — Wir bemerken dies, nicht, als meinten wir schon dadurch diese Parthei von der Möglichkeit einer höhern Bedeutung in der Literatur und Geistesbildung unserer Zeit überhaupt ausgeschlossen zu haben. Behauptet ja doch die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts eine eben so ehrenvolle, als wichtige Stelle in der Weltgeschichte, eine solche, wie noch abzuwarten ist, ob die „Philosophie", von der wir hier sprechen, eine ähnliche sich erringen wird. Nur in Bezug auf

das Hegelsche System glaubten wir es als einen charakteristischen Umstand hervorheben zu dürfen, wie es solchergestalt aus der esoterischen Haltung, die es in der ältern Schule behauptete, herausgetreten, und zu etwas durchaus Exoterischem und Populärem geworden ist. Im Uebrigen erkennen wir es gern an, daß die Rolle einer systematischen Opposition, welche in Folge dieser Stellung die „Philosophie" übernommen hat, ihr Gutes haben, und als ein wohlthätiges Ferment in manche Zweige der geistigen Bewegung eingreifen kann. Auf dem Felde der eigentlichen Literatur zwar, namentlich der ästhetischen, der sich die Hallischen Jahrbücher anfangs hauptsächlich zuwenden wollten, thut uns solche Opposition weniger Noth, als eine ernste und grundsätzliche, die Anschauung des Aechten in frischen, geistreichen Formen immer neu wieder belebende, und nur gegen das Mittelmäßige, Schlechte oder positiv Verkehrte unerbittlich strenge Kritik gethan hätte. Auf diesem Gebiete haben sich die Jahrbücher, wenn sie auch im Einzelnen manches Dankenswerthe leisten, durch ihre Polemik gegen die Romantik in die üble Stellung versetzt, einen Theil der Elemente, die zum Gedeihen ächter Kunst und Kunstkritik unentbehrlich sind, entweder verwerfen, oder wenigstens geringschätzig bei Seite stellen zu müssen. Aber auch abgesehen davon ist ihre Kritik weder von leidenschaftlicher, vorurtheilsvoller Persönlichkeit frei (es genüge, an die schon durch ihre Wiederholung Widerwillen erregende, in jeder Beziehung unwürdige Polemik gegen den trefflichen Fr. Rückert, diesen so ganz und gar nicht „romantischen" Dichter, zu erinnern), noch behauptet sie in ihrer Form durchgängig die edle, von ächtem Schönheitssinne beseelte Haltung, durch welche sich überall eine ästhetische Kritik ächter Art zu bethätigen und zu beglaubigen hat. Eben so wenig ist, was das Gebiet empirischer Wissenschaft und Gelehrsamkeit anlangt, abzusehen, welche Bedeutung in einer Zeit, zu deren Fehlern im Allgemeinen Pedanterei und sterile Erudition gewiß nicht mehr gezählt werden kann, eine systematische Opposition gegen diese haben soll. Auf diesem Felde sind die Jahrbücher, seitdem sie sich in ihrer

gegenwärtigen Richtung befestigt haben, zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken, und haben so den factischen Beweis geliefert, wie wenig ihr philosophisches Princip sich dazu eignet, ein belebendes und fortdauerndes Element der Forschung abzugeben. So bleibt denn als der Tummelplatz dieser Opposition nur das Gebiet der philosophischen Speculation als solcher, sammt dem politischen und dem kirchlich religiösen übrig, und hier, wie gesagt, wollen wir gern, so wenig wir unserseits uns in allen Stücken zu ihren Grundsätzen bekennen, doch ihren Werth und ihre relative Berechtigung im Allgemeinen gelten lassen. Die philosophische Speculation, so wenig sie es anerkennen wird, daß ihr Werk in dieser negativen Richtung erschöpft ist, bedarf in ihren positiven Richtungen allerdings einer fortdauernden Reaction jenes, die Idee im Allgemeinen nicht verläugnenden, sondern von ihrer Anerkennung ausgehenden gesunden Menschenverstandes, und es ist als ein wesentlicher Fortschritt der letzten Jahre anzusehen, daß er jetzt in diese Rolle eingetreten ist, statt des gegen die Idee verstockten, in abstrakten Kategorieen verhärteten, rein empirischen Verstandes, der bisher in Deutschland die Opposition gegen die Philosophie geführt hatte. Nur eine Opposition solcher Art, eine selbst von einem Principe ächter Speculation durchdrungene, vermag uns vor der Wiederkehr einer Scholastik der Art, wie die der ältern Hegelschen Schule war, sicher zu stellen, und namentlich die über Hegels Standpunkt hinausstrebende Speculation wird sich, wenn sie ihre Aufgabe recht versteht, eines solchen Aufsehers, so lästig er ihr auch hin und wieder im Einzelnen fallen mag, im Allgemeinen nur freuen können. Nicht minder würde es als Gewinn zu betrachten sein, wenn innere und äußere Verhältnisse es gestatten sollten, daß der Standpunkt, welchen, in Bezug auf Politik, die Jahrbücher einzunehmen begonnen haben, auf gründliche und umfassende Weise durchgeführt würde. Ueber allgemeine europäische Politik sind theils ohne Unterschrift, theils mit Ruge's Unterzeichnung (auch einige von andern Verfassern, z. B. von R. Binder, können wir dahin rechnen), einige wirklich

werthvolle Artikel erschienen, die wir gern zur Grundlage einer fortgesetzten Discussion über die darin verhandelten Gegenstände gemacht sehen würden. Auch in Bezug auf die innere Politik des deutschen Staatslebens wären in den mehrfach ausgesprochenen Grundansichten der Jahrbücher die Elemente einer wohlgesinnten, im ächt constitutionellen Sinne zu führenden Opposition gegeben; nur müßte man sich der renommistischen, nicht von edlem, männlichem Freisinne, sondern von polterndem Egoismus eingegebenen Ausfälle gegen die Regierungen, welche die „Philosophie" mit Ungunst oder nicht mit gebührender Auszeichnung behandeln, enthalten, und statt dessen, was freilich schwerer ist, mit tüchtiger, praktischer Sachkenntniß auf die Erörterung realer Interessen und Verwicklungen eingehen. — Was endlich das theologische und religiös-kirchliche Gebiet betrifft: so mahnt uns, da in diesem die von der jüngern Hegelschen Schule ausgehende Oppösition ihren eigentlichen Hauptsitz hat, das hierüber zu Bemerkende, nicht bei den Hallischen Jahrbüchern stehen zu bleiben, sondern nach denjenigen Schriftstellern hinzublicken, welche uns von dieser Zeitschrift als die dermaligen Koryphäen dieses Gebiets, und hiermit der „philosophischen" Bestrebungen unserer Zeit überhaupt, bezeichnet werden.

Von allen lebenden Schriftstellern nämlich sind die durch die Hall. Jahrbücher gefeiertsten Namen Dav. Fr. Strauß und Ludw. Feuerbach; und wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß diese Zwei nebst Ruge als Drittem von manchen Jüngern, welche dieser Richtung anhängen, in der That als die leitenden Gestirne unseres Zeitalters verehrt werden. — Feuerbach, um von diesem zuerst zu sprechen, da er der Zeit nach vor Strauß aufgetreten ist, hat sich diese Auszeichnung wohl nicht zunächst durch seine Leistungen für die Geschichte der Philosophie verdient, obgleich diese das unstreitig Erheblichste, was bis jetzt von ihm ausgegangen, und an sich selbst, abgesehen von der den spätern unter ihnen beigemischten Polemik, alles Dankes und aller Anerkennung werth sind. Wir, an unserm Theile, zollen ihnen diese Anerkennung um so

aufrichtiger, je mehr wir der Meinung sind, daß gerade in Leistungen solcher Art ein Geist, wie der Feuerbach'sche, an seinem Platze ist. Nicht als hielten wir seine Manier, die Geschichte der Philosophie zu schreiben, für die vollständig genügende, oder für die einzig mögliche. Dies ist sie schon darum nicht, weil all ihr Verdienst in der Auffassung des Einzelnen, aber nicht des geschichtlichen Zusammenhanges besteht. Daß ein solcher Zusammenhang, ein Zusammenhang immanenter organischer Entwicklung, vorhanden sei, dies hat Feuerbach fast nur äußerlich der neuern Philosophie, namentlich der Hegelschen, abgelernt; seine eigene Darstellung dieses Zusammenhanges, wo er eine solche anstrebt, bleibt ungenügend, und es ist in dieser Beziehung wohl nicht bedeutungslos, wenn das von ihm begonnene Werk einer Gesammtdarstellung der Geschichte der neuern Philosophie in eine Reihe von Monographieen zerfallen zu wollen scheint. Innerhalb dieser Monographieen aber, und bei der Darstellung der einzelnen philosophischen Standpunkte und Systeme, ist die geistvolle Reflexion, mit welcher er allenthalben das Gegebene auffaßt und in den Sinn desselben eindringt, eine eben so erfreuliche als erregende Erscheinung; seine Schriften gehören zu den wenigen, welche die Genesis der speculativen Idee in dem Geiste der einzelnen Denker lebendig nachconstruiren, nicht das Dogma als todten Buchstaben wiedergeben. Diese Eigenschaften, wie sie bei Feuerbach erscheinen, sind aber wesentlich bedingt durch sein Verhältniß zur Philosophie überhaupt, über welches diejenigen, welche den Ruhm und die Bedeutung dieses Schriftstellers so hoch hinaufzuschrauben beflissen sind, sich wohl schwerlich eine genügende Rechenschaft gegeben haben. Allerdings hat derselbe durch seine frühern Schriften, besonders durch seine Streitschrift gegen Bachmann *), einige Veranlassung gegeben, ihn für einen Anhänger Hegels zu halten. Doch hätte man es bei etwas schärferer Aufmerksamkeit schon diesen Schriften

*) Kritik des Antihegel. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie. Ansbach 1835.

ansehen müssen, nicht nur, wie weit er von solcher Anhängerschaft, sondern auch, wie weit er überhaupt davon entfernt ist, einen gediegenen Zusammenhang systematischer, philosophischer Einsicht als sein Eigenthum, als seine Ueberzeugung zu besitzen. Feuerbach steht, seiner gesammten wissenschaftlichen Individualität nach, wir möchten sagen in der Unmittelbarkeit der speculativen Idee. Er besitzt die Idee, aber er besitzt sie als etwas noch Gestaltloses, ja als Etwas, dem es, obgleich es Gestaltung fordert, nach Gestaltung hindrängt, dennoch wesentlich ist, gestaltlos zu bleiben. Sie ist, in dieser Unmittelbarkeit und Gestaltlosigkeit, zu einem Pathos seines Geistes geworden; ohne eigentlich wissenschaftliche Productivität giebt sie diesem Geiste einerseits die Lebendigkeit, mit der er vorhandene Gestalten der Idee aufzufassen und darzustellen, andrerseits die Schärfe, mit der er sie zu zergliedern und zu zerstören weiß. Insbesondere aber giebt sie ihm jene Gabe des warmen, ja leidenschaftlichen Ausdrucks der Begeisterung für die Idee und des Zornes gegen das, was ihr entgegensteht, eine Gabe, von der wir, geschmacklos und ungebildet, wie sie leider bei Feuerbach geblieben ist, dennoch recht wohl begreifen, wie sie geeignet sein mag, die Jugend, die ein ähnliches Feuer in sich fühlt, fortzureißen.

Was wir hier über Feuerbach gesagt, ist zum Theil eine Behauptung negativen Inhalts; sie würde durch zukünftige positive Leistungen dieses Schriftstellers, aber nur durch solche, widerlegt werden können. Indeß verweisen wir diejenigen, die sich etwa dadurch befremdet finden könnten, auf seine Abhandlung „zur Kritik der Hegelschen Philosophie" in den Hallischen Jahrbüchern (1839, Nr. 208—216), deren bereits auch in dieser Zeitschrift (Bd. 4, S. 691. f.) gedacht worden ist. Es ist in dieser Abhandlung, die wir übrigens an Form und Inhalt, — unter Anderm auch darum, weil sie von den sonstigen Unarten der Feuerbachschen Schriftstellerei, von denen gleich nachher noch ein Wort gesagt werden soll, frei gehalten ist, — unbedingt zu dem Besten rechnen, was Feuerbach geschrieben hat, nicht etwa nur die durchgängige, radicale Abweichung von dem

Hegelschen Systeme in seiner dermaligen Gestalt, auf die wir aufmerksam machen wollen, sondern mehr noch die gänzliche Verläugnung selbst des Princips der Hegelschen Spekulation, was an Einem, der unter die vornehmsten Zierden der Schule gerechnet wird, befremden muß. Die Kritik beginnt mit einer Opposition gegen den Gebrauch, den Hegel von seinem Begriffe des dialektischen Aufhebens auf den Gebieten der Natur und der Geschichte macht. Ohne jedoch sich auf das Logische jenes Begriffs einzulassen, begnügt sie sich nur mit dem einfachen Hinweise auf die gemeine Erfahrung, welche uns allenthalben das nach Hegel in einem Höhern „Aufgehobene" als ein selbstständig neben diesem Höheren Bestehendes zeigt. Zu den Irrthümern, zu welchen jener falsche Gebrauch verleitet habe, bemerkt sodann der Verf., sei auch die Art und Weise zu rechnen, wie Hegels Philosophie alle frühere Philosophie in sich aufgehoben zu haben behaupte, und sich mithin für mit der Philosophie überhaupt identisch ausgebe. Dies führt ihn auf eine Prüfung des Anfangs der Hegelschen Philosophie, von welchem er zu beweisen sucht, daß er ein subjectiv und historisch bedingter ist, keineswegs der absolute, schlechthin voraussetzungslose, wofür Hegel selbst und seine Anhänger ihn ausgeben; sodann, — und dieser Theil der Abhandlung ist ein für den persönlichen Standpunkt des Kritikers besonders charakteristischer, — kommt er auf allgemeine Betrachtungen über die Bedeutung des methodischen Fortschrittes und der systematischen Abrundung in der Philosophie überhaupt, und in der Hegelschen insbesondere. Das Resultat ist, daß diese Bedeutung eine lediglich subjective und relative sei. „Jedes System", so lauten die Worten des Verf.'s, „ist nur Ausdruck, nur Bild der Vernunft, daher nur ein Object für die Vernunft, welches sie, als eine lebendige, in neuen denkenden Wesen sich forterzeugende Macht von sich unterscheidet und als einen Gegenstand der Kritik sich gegenübersetzt. Jedes System, welches nicht als ein bloßes Mittel erkannt und angeeignet wird, beschränkt und verderbt den Geist; denn es setzt das

mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, ursprünglichen, materialen Denkens" (diese letzten Worte haben wir, nicht der Verf., unterstrichen); „es macht die Unterscheidung des Geistes vom Buchstaben zu einer Unmöglichkeit; denn es ist nothwendig, daß mit dem Gedanken — hierin offenbart sich eben die Beschränktheit jedes Systems als einer äußerlichen Existenz — auch das Wort festgehalten, und so die ursprüngliche Bedeutung und Bestimmung jeder Gedankenäußerung, jedes Systemes völlig verläugnet und verfehlt werde." Von Hegel wird demzufolge gerühmt: „Hegel sei der vollendetste philosophische Künstler, seine Darstellungen seien unübertroffene Muster des wissenschaftlichen Kunstsinnes, und wegen ihrer Strenge wahre Bildungs- und Zuchtmittel des Geistes." „Aber ebendeswegen", heißt es weiter, „machte er auch die Form zum Wesen, das Sein des Gedankens für Andere zum Sein an sich, den relativen Zweck zum Endzweck. Er wollte in der Darstellung den Verstand selbst anticipiren und captiviren, in das System comprimiren. Das System sollte gleichsam die Vernunft selbst sein, die unmittelbare Thätigkeit in die mittelbare rein aufgehen, die Darstellung Nichts voraussetzen, d. h. hier, Nichts in uns drinnen und übrig lassen, uns rein aus- und erschöpfen." — Indem hierauf die Kritik noch einmal auf die Betrachtung des Hegelschen Anfangs zurückkommt, sucht sie näher nachzuweisen, daß dieser Anfang, und zwar der der Phänomenologie nicht minder, wie der der Logik, den Schluß des Ganzen, die absolute Idee, schon voraussetze. „Die Hegelsche Philosophie trifft derselbe Vorwurf, der die ganze neuere Philosophie von Cartesius und Spinoza an trifft; der Vorwurf eines unvermittelten Bruchs mit der sinnlichen Anschauung, der Vorwurf der unmittelbaren Voraussetzung der Philosophie." Und doch sei die solchergestalt vorausgesetzte Idee noch nicht einmal die wahrhaft absolute; sie sei, „ihrer positiven Bedeutung nach, nur die Idee der Objectivität im Gegensatze der Subjectivität der Kantisch-Fichteschen Phi-

losophie." So, als einseitig objective, als den Begriff eigentlich nur der Natur, aber nicht des Geistes enthaltende, und zugleich als Object vielmehr der Imagination, als des Denkens, habe Hegel die Idee von Schelling überkommen; sein Verdienst sei es nun zwar, derselben eine rationelle Bedeutung gegeben, und die Kritik in die Philosophie zurückgeführt zu haben; aber auch bei Hegel sei diese Kritik keine genetische, d. h. keine solche, welche den natürlichen Weg gehe von der sinnlichen Anschauung zur Idee. Als Beispiel dieses Mangels an genetisch-kritischem Verfahren und der rationellen Mystik, die an dessen Stelle trete, wird hierauf der Begriff des Nichts und Hegels Darstellung desselben beleuchtet. In welchen schroffen Gegensatz sich der Verf. zu dieser Darstellung stellt, mag man aus folgenden Worten abnehmen: „Das Nichts ist nur eine Schranke menschlicher Vorstellungsweise; es stammt nicht aus dem Denken, sondern aus dem Nicht-Denken. Das Nichts ist eben Nichts, — damit auch Nichts für das Denken; weiter läßt sich darüber nichts sagen; das Nichts widerlegt sich selbst. Nur die Phantasie macht das Nichts zu einem Substantiv, aber nur so, daß sie das Nichts selbst in ein gespenstisches, wesenloses Wesen metamorphosirt." — Den Beschluß der Abhandlung macht der wiederholte Vorwurf gegen Hegel: er habe „die natürlichen Gründe und Ursachen, die Fundamente der genetisch-kritischen Philosophie bei Seite gesetzt; aus dem Extrem eines hyperphysischen Subjectivismus seien wir mit der absoluten Philosophie in das Extrem eines unkritischen Objectivismus gestürzt." Als die „Quelle des Heils" wird dagegen die „Rückkehr zur Natur" anempfohlen, und insonderheit noch davor gewarnt, „die Natur im Widerspruche mit der ethischen Freiheit zu fassen." Die Philosophie sei „die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität;" aber der Inbegriff der Wirklichkeit sei die „Natur im universellsten Sinne des Wortes." „Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der jenseits schmachtende phantastische Speculant mit Füßen tritt."

Dies der Inhalt jener Abhandlung; von allen bisherigen Schriften Feuerbachs eigentlich der einzigen, welche bestimmte, ausdrückliche Forderungen (weiter, als bis zu Forderungen, hat er es nach dieser Seite überhaupt nicht gebracht) an die philosophische Gegenwart oder Zukunft stellt. Aber wie dürftig, ja, genauer angesehen, wie fast nur negativer Art sind diese Forderungen! Am meisten scheint noch die Forderung einen positiven Sinn zu haben, daß die Philosophie, um wahrhaft sich selbst zu begründen, von dem Gegensatze ihrer selbst, von dem gemeinen sinnlichen Bewußtsein beginnen solle, und zwar nicht bloß, wie in Hegels Phänomenologie, dergestalt, daß das Bewußtsein der Idee dabei schon vorausgesetzt, sondern so, daß dieses letztere Bewußtsein aus jenem erstern im wahrhaften Wortsinne erzeugt wurde. Allein wie diese Forderung, — die, wie bereits von Fichte bemerkt worden ist, offenbar mit der so vielfach von anderer Seite gegen Hegel geltend gemachten Forderung einer wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie zusammenfällt, — zu erfüllen sei: darüber sucht man bei unserm Kritiker, so hier, wie anderwärts, vergebens auch nur die entfernteste Andeutung. Doch, vielleicht ist es sein Glück, daß er zu solcher Erfüllung nicht selbst Hand angelegt hat; pflegt ja doch die Parthei, durch die er so hoch gefeiert wird, es sonst Niemanden Dank zu wissen, der, wie sie es auszudrücken beliebt, „die zweischneidigen Schwerter genialer Principien, welche unsre Zeit in die Welt gebracht, mit dem erkenntniß theoretischen Ruß des ordinären, langweiligen Bewußtseins überzieht.“ — Was Feuerbach sonst der gebildeten philosophischen Wissenschaft der neuern Zeit entgegenstellt, darin vermögen wir Nichts zu finden, als jenen rohen philosophischen Naturalismus, der sich, ähnlich wie die Speculation der ältesten griechischen Denker, auf deren Standpunkt er in der That zurückgekehrt ist, der speculativen Idee als eines unmittelbaren Besitzthums bewußt ist, und die Anklänge derselben allenthalben, namentlich in der Naturanschauung, wiederfindet, aber sich gegen jeden objectiven, methodischen Zusammenhang des Wissens sträubt. Mit

seiner, im ächten Sinne des Parmenides (nicht des platonischen) geführten Polemik gegen den Begriff des Nichts, gegen das im speculativen Bewußtsein gefaßte Princip des Negativen, sagt er nicht nur Hegeln bis in die letzte Wurzel seines Philosophirens ab, sondern verschließt zugleich jede Möglichkeit einer anderweitigen systematischen Ausbildung der Philosophie; denn nachdem der philosophirende Geist einmal bis zu jener Tiefe der Abstraction fortgegangen ist, die sich in dem großen Philosopheme Hegels von dem reinen Sein und dem Nichts ausgesprochen hat, nachdem er einmal den Gedanken der dialektischen, auf Voraussetzung der immanenten, absoluten Negativität beruhenden Methode gefaßt hat, bleibt ihm durchaus keine Wahl, als, entweder von hier aus die wissenschaftliche Reconstruction des Universums zu unternehmen, oder zu jener halt- und gestaltlosen Unmittelbarkeit der Idee zurückzukehren, in der wir nicht umhin können, nach solchen Antecedentien, Feuerbach für immer befangen zu glauben. — Auch gegen seinen Beruf zum Geschichtschreiber der neuesten Philosophie könnte übrigens diese Ablehnung der Grundmomente dieser Philosophie, könnte namentlich auch das in dem besprochenen Aufsatze über Schelling Gesagte ein gerechtes Bedenken erwecken. Leicht möglich, daß, wenn er wirklich dazu kommen sollte, seine geschichtlichen Darstellungen bis auf die neueste Periode herabzuführen, seine Leistung dann hinter dem, was er, durch eine achtungswerthe Belesenheit in der Literatur dieses Gebietes unterstützt, in Bezug auf die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts geleistet hat, fühlbar zurückbleiben würde.

Daß nämlich zwischen dem Geiste jener ältern Philosophie und dem Geiste des hier besprochenen Philosophen eine eigenthümliche Wahlverwandtschaft besteht, wird man theils schon nach dem Bishergesagten wahrscheinlich, theils durch die Art und Weise, wie er neuerdings diese Darstellung zum Vehikel einer Polemik gemacht hat, die für seine Tendenz und Stellung besonders bezeichnend ist, bestätigt finden. Zuerst in seiner Monographie über Leibnitz beginnt diese Polemik; in dem

frühern Werke, welches die Geschichte der Philosophie von Baco bis Spinoza umfaßt, hatte er, seiner Erklärung zufolge (S. 426), es noch ausdrücklich vermieden, „ein Gebiet zu berühren, das er selbst aus der Entfernung (?) nicht ohne einen gewissen Ekel berühren könne.“ Mit dieser Erklärung contrastirt freilich etwas sonderbar die unverholene Lust und Liebe, mit der wir ihn später jenen Dingen, die ihm aus der Entfernung Ekel eingeflößt, auf den Leib rücken, und sich in einem Schmähen und Schelten gegen sie ergehen sehen, welches sich, durch den Zuruf der frohlockend umherstehenden Rotte angefacht, allmählig bis zum wilden, unbändigen Toben steigert. Auf die Journalartikel und Broschüren, in welchen er diesem seinem früher verhaltenen Ingrimme gegen den religiösen oder theologischen Dogmatismus Luft macht, können wir uns hier um so weniger einlassen, je weniger wir dieselben durch Eigenschaften anderer Art, als die einer ungesalzenen, aber, so scheint es, Manchen nur um so stärker imponirenden Grobheit, haben bemerkenswerth finden können *). Dagegen müssen wir mit einem Paar Worten der Schrift über Bayle **) gedenken, in welcher Feuerbach nicht sowohl eine Fortsetzung des früher begonnenen Geschichtswerks, als vielmehr eine, mehr als irgend ein anderes seiner Werke, seine Stellung in der gegenwärtigen philoso-

*) Dies gilt auch von F's. neuester, durch den Streit zwischen Leo und Ruge veranlaßten Schrift: Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. Mannheim 1839. Es gehört wahrlich eine arge Verblendung des Parteigeistes dazu, dieses Product, dessen sich, wir wollen es zu seiner Ehre hoffen, sein Verfasser, wenn er es nicht jetzt schon thut, dereinst noch schämen wird, auch nur einer Erwähnung, geschweige denn einer so pomphaften Anpreisung, wie ihm hin und wieder gemacht worden ist, werth zu achten.

**) Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt. Ansbach 1838.

phischen Literatur bezeichnende Tendenzschrift gegeben hat. Nicht, als ob sich der Verf. mit dem Helden seiner Darstellung unmittelbar hätte identificiren wollen. Er hat über den Standpunkt desselben, der nichts weniger als der philosophische, auch nicht der philosophische in jener Unmittelbarkeit ist, wie sich Feuerbach seiner bemächtigt hat, ein gutes Bewußtsein, und documentirt dieses Bewußtsein in einer Schilderung von Bayle's Charakter, als Dialektiker und Skeptiker (S. 165), die, wie wir sie der Form und dem Ausdrucke nach als sehr gelungen anerkennen dürfen, so auch ihrem Inhalte nach keinem Einwande von Erheblichkeit Raum giebt. Allein indem er den gegenständlichen Inhalt der Bayle'schen Dialektik, besonders sofern dieselbe gegen den theologischen Dogmatismus seiner Zeit gerichtet ist, auf das Umständlichste, meist mit den eigenen Worten jenes skeptischen Polyhistors, entwickelt; so geschieht dies in einer Weise, welche keinen Zweifel darüber läßt, daß er diese Dialektik als eine buchstäblich gültige, auch in Bezug auf die theologischen Interessen unserer eigenen Zeit, betrachtet wissen will. Er stellt sich, als Philosoph, in den Standpunkt, welcher sich als Consequenz jener Verstandesdialektik ergiebt, in der Bayle das dogmatische System der Kirche zu Grunde gehen läßt; eine Consequenz, welche Bayle selbst nicht gezogen hat, eben weil er nicht Philosoph, sondern nur Kritiker und skeptischer Betrachter sein wollte. Eben damit aber gesteht er, wider seinen Willen zwar, ein, daß der gesammte Fortschritt der Philosophie von Bayle's Zeit bis auf die unsrige, nicht für ihn vorhanden ist. Er stellt sich, mit andern Worten, der Theologie, und nicht bloß der Theologie, sondern, was er zwar noch davon unterschieden wissen will, allerdings auch der Religion oder dem Christenthume gegenüber, genau in den Standpunkt Voltaire's und der Encyklopädisten, — diese nämlich sind es, welche geschichtlich jene Consequenzen, die Bayle nicht hat auf sich nehmen wollen, gezogen haben. Die Unterscheidung selbst zwar, deren wir so eben gedachten, zwischen Religion und Theologie, oder zwischen Glauben und Dogmatik,

hat Feuerbach der neueren Philosophie entnommen. Allein sie sinkt bei ihm zur Bedeutungslosigkeit herab, indem er der Religion für sich selbst, insofern sie sich nicht zufällig gewisse Elemente von der Philosophie angeeignet hat, durchaus keinen Gehalt an Wahrheit zugestehen, sondern sie nur als eine Function der Einbildungskraft und des Gemüths *) bezeichnet wissen will. Darum begründet diese Unterscheidung keinen wesentlichen Unterschied seiner antitheologischen Polemik von der Polemik eines Bayle oder eines Voltaire. Wie bei diesen, so ist es auch bei ihm wesentlich ein System, ein Lehrgebäude des dogmatisirenden Verstandes, was er bekämpft, und eben so wenig, wie jene, weiß er Etwas davon, daß bei der Würdigung dieses Lehrgebäudes noch etwas Anderes in Betracht kommen kann, als Einbildung und Willkühr, als das materiale, und logischer Verstand, als das formale Princip desselben. Er gefällt sich auf jugendliche, ja knabenhafte Weise in den grellsten Contrasten; wie der kindliche Wilhelm Meister die Muse der Dicht- oder Schauspielkunst und die Göttin des Handels und Gewerbes, so liebt er, Philosophie und Religion in einen Gegensatz zu bringen, wo alles Edle, Lichte und Wahre auf die Seite jener, alles Böse, Düstre und Gemeine auf die Seite der letztern fällt. Nur etwa dies hat er vor seinen Vorgängern, namentlich vor

*) Mit noch mehr Emphase, als in der Schrift über Bayle, geschieht dies in der vorhin erwähnten Broschüre über Philosophie und Christenthum. Dort heißt es z. B. S. 9: Die Basis der Philosophie ist das Denken und das Herz, — die Basis der Religion das Gemüth und die Phantasie. Das Herz aber, will der Verf. weiter wissen (woher? die Sprache weiß nichts davon), sei männlichen, das Gemüth weiblichen Geschlechts. Das Herz sei das natürliche, gesunde Gemüth, das Gemüth das kranke, übernatürliche Herz (also wäre das Weib der kranke, übernatürliche Mann?). — Dergleichen — Albernheiten (der Verfasser wird es in der Ordnung finden, wenn wir auf seine vielen groben Klötze auch einmal einen groben Keil setzen) kommen in jener Schrift noch manche vor.

den „Philosophen" des achtzehnten Jahrhunderts, voraus, daß er ausdrücklicher die speculative Idee als belebendes Princip des Gegensatzes gegen den religiösen Dogmatismus im Auge behält, und daß demzufolge sein Naturalismus sich von den grob materialistischen Elementen jenes älteren freier bewahrt; wogegen er freilich auch die letzten Reste des Deismus, an dem sich wenigstens Voltaire noch festhielt, weggeworfen hat. Im Ganzen aber können wir, bei aller Anerkennung der zuletzt erwähnten Schrift als einer durch Fleiß, Gelehrsamkeit und klare, belebte Darstellung interessanten und verdienstlichen Arbeit, den Standpunkt des Feuerbachschen antidogmatischen Raisonnements nicht anders, denn als einen hinter der Höhe, auf welche die Wissenschaft unserer Zeit die dort verhandelten Fragen gestellt hat, weit zurückgebliebenen bezeichnen. Auch den Antiromantikern, meinen wir, die denn doch die geistigen Motive, welche der auch von ihnen bekämpfte religiöse Dogmatismus in der Gegenwart hat, aus ganz andern Gesichtspunkten zu fassen wissen, würde diese Schwäche des von ihnen so gefeierten Polemikers nicht unbemerkt geblieben sein, wenn sie es nicht in ihrem Interesse gefunden hätten, die ungestüme Energie der Feuerbach'schen Polemik zur Bundesgenossin zu haben.

Die Vermuthung, die wir so eben äußerten, findet sich sogleich bestätigt, wenn wir uns jetzt von Feuerbach zu Strauß wenden, dem kühnen Kritiker, der sich durch die bereits gewonnenen glänzenden Erfolge seines kritischen Thuns über alle kleinlichen Parteirücksichten erhoben weiß. Wir können von Strauß, dem so unendlich viel, und auch in dieser Zeitschrift schon zu wiederholten Malen Besprochenen, hier nur das neueste Werk berücksichtigen, den vor kurzem erschienenen ersten Band seiner Dogmatik *); dieses aber auch mit um so größeren Rechte, als es bereits von der jüngeren Hegelschen Schule mit einem Enthu-

---

*) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Erster Band. Tübingen u. Stuttgart. 1840.

siasmus begrüßt worden ist, der keinen Zweifel darüber läßt, daß sie darin den Kanon ihres eigenen religiös-philosophischen Glaubensbekenntnisses wiederfindet. Hier wird, gleich in der Einleitung, mit ausdrücklichem Hinblick auf jene Feuerbachschen Ansichten, die Frage über das gegenseitige Verhältniß der Philosophie und der Religion erörtert, und mit Recht bemerklich gemacht (S. 22), daß, wie von diesem Standpunkte aus eine befriedigende philosophische Geschichtsanschauung möglich sei, nicht abzusehen ist. Auf der andern Seite jedoch erklärt sich Strauß nicht minder entschieden gegen die Hegelsche Auffassung jenes Verhältnisses, insofern derselbe zwischen Religion und Philosophie nur eine Verschiedenheit der Form annahm, und dagegen die Identität des Inhalts behauptete. Gewiß wird man es für eine dem unbefangenen Betrachter jener religiösen Philosopheme Hegels zwar sehr nahe liegende, aber vollkommen schlagende, die Voraussetzungen der ältern Schule dieses Denkers in ihrer Wurzel zerstörende Bemerkung anerkennen müssen, wenn er, um die Nichtigkeit jener vermeintlichen Identität aufzuzeigen, mit der diese ältere Schule in der That argen Unfug getrieben hatte, an die logische Dialektik der Begriffe von Form und Inhalt erinnert (S. 12), und wie, nach der eigenen Lehre der Hegelschen Logik, „der Inhalt nicht die rohe, sondern die formirte Materie ist, in der höhern Sphäre des speculativen Denkens aber sich die Unwahrheit erkennt des Unterscheides von Form und Inhalt, und daß es die reine Form selbst ist, welche zum Inhalte wird." Ref. an seinem Theile hat schon öfters darauf hingewiesen, wie die Unterscheidung der drei von Hegel angenommenen Hauptgestaltungen oder Entwicklungsstufen des absoluten Geistes: Kunstreligion, offenbare Religion und Philosophie, nach den psychologischen Momenten der „Anschauung", der „Vorstellung" und des „Denkens", die als ihre Formbestimmung gelten sollen, durchaus nicht eine dem Begriffe des „absoluten Geistes" immanente, sondern eine von außen herbeigeholte und deshalb unwissenschaftliche ist. Strauß geht nicht dazu fort, gegen jene Unterscheidung selbst den Angriff zu

richten. Indem er sich, hier wie anderwärts, streng an die allgemeinen, von Hegel vorgezeichneten Kategorieen hält, so läßt er auch für den Begriff der Religion die Definition gelten, daß sie die Idee oder der absolute Inhalt sei, in sinnlicher Anschauung und Vorstellung gefaßt. Nur darin weicht er von Hegel ab, daß er diese Fassung der Idee in endlichen Formen (nur das Denken nämlich gilt, nach Strauß, wie nach Hegel, für die unendliche Form) zugleich für eine nothwendige Trübung der Idee, für eine Alteration des Inhalts, der nach Hegel in der Vorstellung wie im Denken derselbe bleiben soll, erkennt, und demzufolge die Möglichkeit einer absoluten Religion, als welche nach Hegel bekanntlich das Christenthum bezeichnet ward, in Abrede stellt. So sehen wir, wie sich Strauß, durch eine, genauer betrachtet, freilich nur äußerliche oder quantitative Vermittlung, zwischen Hegel und Feuerbach in die Mitte stellt. „So wenig" — dies sagt uns seine bestimmtere Erklärung — „so wenig die Hegelsche Behauptung einer Identität des Inhalts zwischen der Religion und der Philosophie begründet ist; so gewiß die der Religion, als solcher, wesentliche Form der Vorstellung, oder (nach Feuerbach) des Gemüths und der Phantasie, auch den Inhalt afficirt, zu einem andern, und zwar unvollkommneren, macht, als der durch reine Vernunft hervorgebrachte philosophische Inhalt ist: — so gewiß ist es doch, — nicht unbestimmt bloß dieselbe menschliche Natur, sondern genauer ihr Trieb nach Selbsterkenntniß, ihre Vernunft, welche auch die Thätigkeit der Vorstellung beherrscht, und durch die aufsteigende Reihe der Religionen zu immer größerer Annäherung an die Wahrheit leitet."

Es kann wohl keine Frage darüber sein, daß wir diese mittlere Stellung, aber nicht die extreme Feuerbachsche, als die den allgemein wissenschaftlichen Voraussetzungen, von denen die jüngere Hegelsche Schule ausgeht, eigentlich gemäße anzusehen haben. Nur sie, nicht jene, läßt sich in der That als eine Consequenz des Hegelschen Philosophirens geltend machen,

von deren Princip sich, wie wir sehen, Feuerbach bis in die Wurzel losgesagt hat. Auch dürfen wir nicht anstehen zu bekennen, daß die Aufgabe, welche sich, in dem Bewußtsein dieser Stellung, Strauß gesetzt hat, von einer energischen Wahrheit und Sicherheit dieses Bewußtseins zeigt. Es ist ihm nicht entgangen, daß, die Consequenzen des Hegelschen Standpunktes rein gefaßt, von philosophischer Seite nichts mehr für den Inhalt, welchen die Philosophie mit der Religion gemein hat, den religionsphilosophischen oder dogmatischen Inhalt, zu thun übrig ist. So viel sich sonst diese jüngere Schule damit weiß, sich von dem Vorurtheile, als ob die Philosophie mit Hegel vollendet sei, befreit zu haben, so sind doch gerade ihre religionsphilosophischen Sätze von einer Beschaffenheit, welche durchaus keine weitere Ausbildung in Anspruch nimmt oder auch nur zuläßt. Dies hat unser Dogmatiker wohl bemerkt, und erklärt sich demzufolge gleich von vorn herein resignirt, durchaus nichts Eigenes gegeben, sondern nur Gegebenes zusammengefaßt zu haben. Sein Werk ist, und soll nach der Absicht des Verfassers sein, kein philosophisches, sondern nur ein kritisches. Aber wenn es auch wirklich scheinen könnte, als bestehe, was hier Kritik genannt wird, nur in der trockenen Gegenüberstellung der fertigen Resultate des Systems gegen die aus der religiösen Vorstellung des Christenthums abgeleiteten Dogmen: so weiß der Kritiker die Bedeutung dieses Geschäfts doch noch in ein ganz anderes Licht zu stellen. Das System selbst, dessen Inhalt ihm für die fertige dogmatische Wahrheit gilt, ist ihm nur der Schlußpunkt jenes Entwicklungsprozesses der Idee, welcher an dem Systeme der alten Dogmatik die objective, welthistorische Kritik vollzogen hat. „Die subjective Kritik des Einzelnen," so heißt es sinnreich genug in dieser Hinsicht, „ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann; die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleusen und Dämme Nichts vermögen." Ein dogmatisches Werk, welches von diesem Bewußtsein ausgeht, wird

sich demnach zwar nicht unmittelbar die Aufgabe einer philosophischen Construction des religiösen Inhalts stellen; aber es wird in der Auffassung jenes geschichtlichen Entwicklungsprozesses nicht minder productiv, nicht minder philosophisch verfahren können, als wirklich construirende Werke. „Ich bin," sagt Strauß, mit dem Bewußtsein, hiermit eine Aufgabe ächt philosophischer Art gelöst zu haben, „der Entstehung und Ausbildung jedes Dogma Schritt für Schritt nachgegangen, habe mich in den Geist der Zeiten und Bewußtseinsstufen, aus denen es organisch hervorgewachsen, zu versetzen gesucht, und das Wahre, Große und Schöne, was ich auf diesem Wege fand, gebührend in's Licht gesetzt. War ich mit einem Dogma auf der Höhe seiner kirchlichen Ausbildung angelangt, so schloß sich freilich hieran die weitere Aufgabe, in dieser höchsten Reife die Keime des Verfalles zu entdecken, und diesen sofort durch die Stadien seines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen; zuletzt aber galt es noch, scharf zuzusehen, um nicht einen neuen Anstrich des alten Gebäudes mit wirklicher Reparatur desselben zu verwechseln."

Die angeführten Worte unsers philosophischen Dogmatikers verdienen gewiß alles Lob, sofern wir sie, wie wir im Gegenwärtigen gethan, als Ausdruck des Bewußtseins über die auf dem Standpunkte, auf den sich die jüngere Hegelsche Schule gestellt hat, mit Nothwendigkeit sich ergebende Gestaltung der Aufgabe für die philosophische Religionswissenschaft oder Dogmatik betrachten. Dadurch eben hat Strauß sich die unleugbar große augenblickliche Bedeutung erworben, daß er mit einer Reinheit und Präcision, die in der That keine Steigerung zuläßt, dieses Bewußtsein gefaßt hat, und sich auf jedem Schritte seines schriftstellerischen Thuns von ihm leiten läßt. Eine andere Frage ist aber, ob er berechtigt war, das, was er als seine Aufgabe erkannte, in so volltönenden Ausdrücken als ein wirklich von ihm Geleistetes anzukündigen. Er wird uns nicht wehren können, ja er wird uns, in Folge eben jener Klarheit, mit der er seine Aufgabe erfaßt hat, nicht wehren wollen,

die wirkliche Beschaffenheit seiner Leistung als eine Art von Rechnungsprobe anzusehen, nicht etwa über die Richtigkeit seiner Fassung der Aufgabe von den ihm durch seinen Standpunkt gegebenen Prämissen aus, sondern über die Wahrheit dieses Standpunktes selbst. Denn, wie Strauß vollkommen richtig erkannt hat, durch nichts Anderes würde sich dieser Standpunkt so sicher, als durch die gelungene Leistung dessen, was Strauß zu leisten unternommen hat, als der wahre, als der höchste, den überhaupt die Wissenschaft erreichen kann, bethätigen können. Hat wirklich die Geschichte in der Weise, wie Strauß es voraussetzt und durch die Prämissen seines Standpunktes es vorauszusetzen berechtigt wird, über den Inhalt der christlichen Glaubenslehre gerichtet: so wird eine gelungene Darstellung dieses Gerichts, eine Darstellung, welche den weltgeschichtlichen Gang des großen Prozesses in allen seinen Hauptmomenten zum Bewußtsein des Geistes bringt, unstreitig für nichts Geringeres, als für den wirklichen Abschluß des Prozesses gelten dürfen. Sie wird, was in realer, objectiver Weise schon vollendet ist, auch noch zur idealen, subjectiven Vollendung bringen, und so das Werk der Philosophie in ihrem eigenen Sinne zwar, aber in einer über das System als solches wesentlich hinausgehenden Weise ergänzen. Dagegen wird, wenn das Unternehmen mißlingen sollte, daraus ein starkes Präjudiz gegen die Wahrheit der Prämissen, aus denen die Stellung der Aufgabe abgeleitet ward, sich ergeben; ein um so stärkeres, je weniger die Schuld dieses Mißlingens auf eine subjective Mangelhaftigkeit des Bewußtseins, aus welchem dasselbe hervorging, geschoben werden kann.

Und hiermit nun glauben wir den Gesichtspunkt angedeutet zu haben, von welchem eine künftige Beurtheilung des Straußschen Werkes, eine solche, welche das wahre Verhältniß desselben, wie zur Theologie, so auch zur Philosophie der Gegenwart, in seinem ganzen Umfange würdigen will, wird ausgehen müssen. Man wird von uns im Gegenwärtigen eine solche nicht erwarten, um so weniger, als das Buch nicht der

philosophischen Literatur im engern Sinne angehört; eine kurze Andeutung jedoch darüber, wie uns das Resultat einer in diesem Sinne zu unternehmenden Prüfung keineswegs zweifelhaft ist, wird man auch hier an ihrem Orte finden. Um es gerade herauszusagen: als Aussage des Bewußtseins, nicht über die geforderte, sondern über die bereits erfüllte Leistung, enthalten jene Worte der Vorrede zur Dogmatik eine Prahlerei, von deren Richtigkeit sich jeder Urtheilsfähige überzeugen wird, der auch nur einige Abschnitte des Werkes aufmerksam durchgehen und den von dem Verfasser selbst uns an die Hand gegebenen Maaßstab an sie legen will. Wenn „der Entstehung und Ausbildung eines Dogma Schritt für Schritt nachgehen" nichts Anderes heißt, als, den wörtlichen Ausdruck, die doctrinelle Fassung eines Dogma, gleichviel aus welcher Quelle dasselbe ursprünglich geschöpft war, und welche andere Motive außerhalb der wissenschaftlichen Behandlung in die Fortbildung, in die Um- oder Neugestaltung desselben eingriffen, in äußerlich zusammenstellendem Vortrage so wiedergeben, wie sie sich, innerhalb eines bestimmten, durch ein vorläufiges Schema ein für allemal angenommenen Zeitverlaufs, in der heiligen Schrift, in den Symbolen der Kirche, und in einer gewissen Anzahl dogmatisch hervortretender Schriftsteller gestaltet hat; wenn „sich in den Geist der Zeiten und Bewußtseinsstufen, aus denen das Dogma organisch hervorgewachsen, versetzt zu haben," derjenige sich rühmen darf, der weiter Nichts gethan, als, die geschichtlichen Hauptgestalten des Dogma, jede einzelne mit möglichster Präcision und Bündigkeit auf den logischen Zusammenhang zurückzuführen sich bestrebt, welchem sie sich bei ihren Urhebern oder Vertretern einverleibt finden; wenn endlich „das Wahre, Große und Schöne des alten dogmatischen Systems gebührend ins Licht setzen" nur ein anderer Ausdruck ist für: die Lehren jenes Systems als Folie den Sätzen des jung Hegelschen Pantheismus unterlegen: dann freilich wollen wir den Erfolg, welcher das Unternehmen des philosophischen Dogmatikers gekrönt hat, nicht in Abrede stellen. Bei solcher Auffas-

sung des dogmatischen Bildungsprozesses konnte es ihm auch nicht schwer werden, überall „in der höchsten Reife eines auf der Höhe seiner kirchlichen Ausbildung angelangten Dogma die Keime seines Verfalles zu entdecken, und diesen sofort durch die Stadien seines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen." — Das Wahre nämlich ist, daß er die Dogmen überhaupt nur, auch da, wo er ihr organisches Wachsthum und Gedeihen beschreiben will, in den Momenten ihres Verfalles zu fassen und zu schildern verstanden hat. Was er den Keim des Verfalles in der höchsten Reife nennt: das ist in jedem Stadium der Ausbildung des Dogma ganz eben so vorhanden, wie in demjenigen, welches Strauß, offenbar nur um seiner Auffassungsweise ein Relief zu geben, und ohne daß er einen durch die Geschichte selbst scharf bezeichneten Zeitpunkt dabei vor Augen habe, das Stadium der Reife zu nennen beliebt. Es ist nichts Anderes, als das Moment der abstract verständigen Auffassung, des formal logischen Zusammenhangs; ein Moment, welches in keinem Zeitpunkte der Dogmenbildung ganz fehlen kann, wiewohl es bald mehr, bald weniger hervortritt, und welches allenthalben durch sein Hervortreten, in Folge der dialektischen Natur des dogmatischen Inhalts, Gegensätze und Widersprüche hervorruft, die, äußerlich betrachtet, freilich als die Auflösung des Dogma erscheinen müssen. Die Kunst, durch welche es Strauß, in seiner eigenen Meinung und in der Meinung seiner Anhänger, gelungen ist, die objective, kritische Auflösung des Dogma in dem Umfange, wie er es vorgiebt, als wirklich durch die Geschichte vollzogen darzustellen, besteht einzig und allein darin, daß er in einer Auswahl, welche auf das vor Augen schwebende Endziel schon berechnet ist, die an der ältern Fassung des Dogma durch dessen Gegner zur Sprache gebrachten Widersprüche, sammt den Widersprüchen, deren etwa diese Gegner selbst sich schuldig machen, vorführt, um zuletzt darauf hinzuweisen, wie in dem Hegelschen Systeme, nach derjenigen Auffassung desselben, die er für die richtige hält, diese Widersprüche sämmtlich nicht mehr vorhanden sind.

Es bedarf wohl nach dem Gesagten kaum noch einer besondern Erklärung darüber, daß wir die angedeuteten Mängel des Straußschen Werkes nicht als verschuldet durch ein von dem Verfasser in der Ausarbeitung begangenes Versehen, sondern durch den Standpunkt selbst, von welchem aus dasselbe entworfen ist, ansehen. So gewiß in diesem Standpunkte die Forderung eines solchen organischen Verlaufes der Bildung und des Verfalls der Dogmen begründet ist, wie die Worte der Straußschen Vorrede ihn bezeichnen: so gewiß würde das wirkliche Vorhandensein dieses geschichtlichen Verlaufs der entscheidende Beweis für die absolute Wahrheit des Standpunktes sein; so gewiß also muß, wenn der Standpunkt nicht der wahre ist, auch der von demselben gefaßte Begriff des weltgeschichtlichen Organismus der Dogmenbildung sich beim Versuche einer wissenschaftlichen Ausführung als ein unrichtiger erweisen. Nicht, als ob dadurch der allgemeine Begriff eines solchen Organismus widerlegt würde. Dieser Begriff ist, oder kann wenigstens ein tiefer und wahrer sein, ganz unabhängig von der besondern Gestaltung, die er durch jenen Standpunkt erhält. Aber bei der wissenschaftlichen Darstellung eines jeden organisch-geschichtlichen Verlaufes kommt es, wenn dieselbe gelingen soll, vor allen Dingen darauf an, das individuelle Princip des vorliegenden Entwicklungsprozesses richtig gefaßt zu haben; und die Richtigkeit dieser Fassung ist in diesem Falle, wie in jedem ähnlichen, offenbar durch die Richtigkeit des Standpunktes, von dem sie unternommen wird, bedingt. Der weltgeschichtliche Prozeß der Dogmengeschichte soll nach Strauß zu seinem Ausgangspunkte die theils durch Christus und die Apostel, theils schon vor Christus durch die israelitischen Propheten und die messianischen Erwartungen des israelitischen Volkes angeregten Vorstellungen, zu seinem Höhepunkte die Ausbildung dieser Vorstellungen zum dogmatischen Systeme der Kirche, zu seinem Schlußpunkte (analog dem Tode eines organischen Individuums) die Auflösung der Vorstellungen in das Element des reinen, speculativen Denkens haben. Diese

Ansicht hat zwar, wie man leicht bemerken wird, von vorn herein das Unbequeme, daß ja, der Voraussetzung zufolge, von welcher der Straußsche Standpunkt ausgeht, Vorstellung und Denken keineswegs so auseinander fallen sollen, wie es hiernach scheinen müßte; daß vielmehr das Denken sich aus der vorhandenen religiösen Vorstellung, nicht erst aus dem Untergange der Vorstellung, erzeugen und entwickeln soll. Indeß, obschon es nun hiernach scheinen könnte, als sei die Entwicklung des Dogma zum speculativen Gedanken vielmehr als eine Steigerung des Dogma, wie als dessen Auflösung zu denken: so hat doch jener Standpunkt guten Grund, die Sache anders anzusehen, und beides, die Entwicklung des Dogma, welches sich innerhalb der Vorstellung hält, und die Entwicklung des speculativen Gedankens, als zwei gesonderte organische Prozesse zu betrachten, deren einer der Untergang des andern ist. Der Grund liegt nämlich darin, daß der Fortschritt von dem kirchlichen Dogma, zu der philosophischen Lehre dieses Standpunktes, als Fortschritt betrachtet, in der That kein organischer ist. Er würde sich höchstens als Moment eines umfassenden organischen Fortschritts betrachten lassen; aber um ihn als solchen zu erkennen, müßte bereits ein anderer und höherer Standpunkt eingenommen sein. Dies nun ist Strauß' in der That nicht entgangen, und er hat es aus diesem Grunde, — im Widerspruche mit dem ältern Hegelianismus, zu welchem eben hier die Wurzel des Gegensatzes dieser jüngern Schule zu suchen ist, — vorgezogen, den Hervorgang dieser Philosophie als zusammentreffend mit dem Verfalle des Dogma darzustellen. Aber auch als Verfall betrachtet, würde dieser Prozeß noch immer ein organischer sein müssen, wenn zuvor das Wachsthum und die Ausbildung des Dogma ein organisches war. So auch hat Strauß es aufgefaßt — in den Worten der Vorrede, aber nicht in der Darstellung selbst. Es hat vielmehr diese Darstellung dasselbe Schicksal gehabt, wie die Darstellung des angeblich organischen Werdeprozesses des Dogma; beide Darstellungen haben aber dieß Schicksal

gehabt, weil sie kein anderes haben konnten; denn jener Werdeprozeß so wenig, wie dieser Prozeß des Verfalls, ist — so aufgefaßt, wie Strauß ihn, zufolge seines Standpunktes, auffassen mußte, — in der geschichtlichen Wirklichkeit ein organischer. Das organische Princip beider Prozesse würde nämlich nach Strauß die dogmatische Vorstellung als solche sein müssen, die Vorstellung im Unterschiede von dem Gedanken, der neben ihr und nach ihr seinen eigenen, gleichfalls organischen, Prozeß durchgeht. Die „Vorstellung" aber kann so gewiß solches Princip nicht sein, so gewiß es nicht wahr ist, daß nur sie es sei, welche zwischen dem religiösen Inhalte des Christenthums und dem Inhalte der Hegelschen oder Straußschen Philosophie den Unterschied macht. Daher eben, von dieser Unwahrheit der Voraussetzung, datirt sich in dem Werke unsers Dogmatikers die durchgängige Unterschiebung eines mechanischen Verfahrens für das organische, eines bloß compilatorischen und negativ-kritischen für das ächt historische. Die religiöse Vorstellung, sie, die, nach der ersten Voraussetzung, den Inhalt des geschichtlichen Prozesses, und, als solcher Inhalt, das Object der wissenschaftlichen Darstellung ausmachen sollte, wird in dem Buche ihrentheils als etwas vor dem Prozesse Gegebenes vorausgesetzt; die Darstellung selbst ist nur mit den Versuchen beschäftigt, den solchergestalt vorausgesetzten Inhalt der Vorstellung doctrinell oder verstandesmäßig zu fassen. Daß diese Versuche, als solche betrachtet, unter sich selbst keinen organischen Prozeß bilden können, sollte sich freilich von selbst verstehen; aber das Eingeständniß, daß dem so sei, oder vielmehr, daß der Charakter der Darstellung der hier von uns bezeichnete sei, würde freilich dem Eingeständnisse gleichgegolten haben, daß der Standpunkt, von welchem aus die Darstellung unternommen ist, ein irriger sei. Hätte Strauß über die wahre Beschaffenheit seiner Darstellung zum Bewußtsein kommen können: so würde er, bei seiner Einsicht in die Forderungen einer organischen Geschichtsansicht überhaupt, auch darüber zum Bewußtsein gekommen sein, daß eine organische Ansicht der Dogmengeschichte nur von

einem solchen Standpunkte möglich ist, welcher das wissenschaftliche Denken zur religiösen Vorstellung nicht in ein äußerliches, sondern in ein immanentes Verhältniß stellt, das heißt mit andern Worten, welcher den dort nur, als irrationaler, als nicht im „reinen Denken“ aufgehender Rest, vorausgesetzten Inhalt der „Vorstellung“ sich wissenschaftlich anzueignen, und eben dadurch zu einem wirklichen, positiven Inhalte des philosophischen Denkens zu erheben weiß.

So viel hier vorläufig über ein Werk, welches ohne Zweifel schon bald Gegenstand ausführlicher Erörterungen, von den entgegengesetztesten Seiten her, werden wird. Ob jene jüngere Schule, welche sein Erscheinen jetzt mit so lautem Jubel begrüßt, in der That so sehr Ursache hat, sich seiner zu freuen; ob dasselbe nicht gar leicht dazu beitragen kann, die Krisis, welche dieser Schule bevorsteht, zu beschleunigen, und nicht vielleicht schon jetzt in manchen ihrer Anhänger das Bewußtsein der Schwäche ihres Princips erwecken wird, dies bleibe der Zukunft zu entscheiden anheimgestellt. Dem gewandten Talente des Verfassers und seinem gesunden, heitern Mutterwitze, der, man kann es sich nicht verläugnen, den unbefangenen Leser für ihn einnimmt und mit dem Abstoßenden des Inhalts zum Theile versöhnt, ist es unstreitig gelungen, den sonst für so trocken geltenden Stoff der alten Dogmatik zu einer recht interessanten, lesbaren Darstellung zu verarbeiten, oder, wie man zu sagen pflegt, ein Buch daraus zu machen. Das Buch gewährt, schon durch die größere Mannichfaltigkeit des gegenständlichen Inhalts, aber allerdings auch durch die gesteigerte Virtuosität des Verfassers in Ausübung der schriftstellerischen Handwerkskünste, eine viel anziehendere, viel weniger ins Tädiöse und Ermüdende fallende Lectüre, als das „Leben Jesu;“ — aber schwerlich werden diese Vorzüge es verhindern können, daß, wer irgend eine Ahndung von dem Ernste und der Tiefe hat, welche die Behandlung dieses Gegenstandes in Anspruch nimmt, nicht den Mangel dieser Eigenschaften beim Verfasser empfinden und ihn sich zum Bewußtsein bringen sollte. — Weniger noch, als zu einer

umfassenden Beurtheilung des Buchs von Seiten seines histo-
risch-theologischen Inhalts, wäre hier der Ort, dem Verf. auf
die Polemik Rede zu stehen, die er, in Folge seines Bestrebens,
„scharf zuzusehen, um nicht einen neuen Anstrich des alten Ge-
bäudes mit wirklicher Reparatur desselben zu verwechseln," auch
gegen die in gegenwärtiger Zeitschrift vertretenen Ansichten und
Richtungen erhebt. Den Ref. trifft diese Polemik besonders
hart; schwerlich wird man in dem ganzen Buche, und überhaupt
in den eigentlich wissenschaftlichen Schriften des Verfassers,
eine Stelle finden, die einen so schnöden, mit moralischen In-
sinuationen, von denen sich der Verf. sonst ziemlich frei hält,
verbrämten Ausfall enthielte, wie die gegen Ref. persönlich
gerichtete S. 495 ff. Ref. wird, was die Sache betrifft, dem
Verf. die Antwort seiner Zeit nicht schuldig bleiben; was die
Form betrifft, so überläßt er es gern einem Jeden, sich den
Grund dieser Feindseligkeit zu deuten, wie er will: ihm selbst
wird man es nicht verdenken, wenn er bis auf Weiteres an-
nimmt, daß Strauß die Seite kennt, von der seinem Treiben
die bedenklichste Gefahr droht, und daß er gegen dieselbe nicht
terroristisch genug verfahren zu können meint. — Nur noch
eine allgemeine Bemerkung über die Stellung, welche sich Strauß
in allen seinen Schriften, und in der Dogmatik vorzugsweise,
zur Philosophie gegeben hat, möge hier ihre Stelle finden.
Strauß setzt, wie wir bereits angedeutet haben, der Religion
und Theologie nicht, wie Feuerbach, die speculative Idee in
ihrer Allgemeinheit oder in der Gestalt ihrer Unmittelbarkeit,
sondern er setzt sie ihr ausdrücklich in der bestimmten Gestalt
der Ausbildung entgegen, die sie im Hegelschen Systeme erhal-
ten hat. Auf der Voraussetzung der Wahrheit dieses Systems
beruht, wie wir sehen, seine Ansicht von dem organischen Ent-
wicklungsgange der Dogmengeschichte; es beruht darauf nicht
minder die Fassung, die er am Schlusse jedes einzelnen Ab-
schnittes seines Werkes dem Inhalte der besondern Dogmen zu
geben gesucht hat. Dennoch: die Hand auf's Herz, und möge
er ein klares und unumwundenes Bekenntniß darüber ablegen,

ob er wirklich von der Wahrheit des Hegelschen Systemes überzeugt ist, — auch nur in dem Umfange davon überzeugt ist, wie er es sein müßte, wenn jene Voraussetzung für mehr, als eine nur precäre und hypothetische gelten sollte! Ref. müßte in seiner Auffassung des Straußschen Geistes sehr fehlgegangen sein, wenn es diesem nicht leichter werden sollte (vergl. S. 501), „das symbolum Quicunque zu beschwören," als, ein solches Bekenntniß auszustellen. Ein Denker, der so überall das Princip des gesunden Menschenverstandes in den Vordergrund stellt, dem muß, — es kann nicht anders sein, — das dialektische Philosophiren Hegels, wenn er ihm irgend scharf auf die Finger sehen will, in unzähligen seiner prägnantesten Momente, seiner entscheidendsten Wendepunkte und Uebergänge, nicht minder als „Aberwitz" erscheinen, wie, was an der eben angeführten Stelle so genannt wird. Auch fehlt es gar nicht an ausdrücklichen Spuren, welche verrathen, daß den eigentlichen Hintergrund der Straußschen Denkweise ein ganz ähnlicher speculativer Naturalismus bildet, wie jener Feuerbachsche. Wir machen, statt vieler andern, nur aufmerksam auf die charakteristische Stelle am Schlusse des vorliegenden Bandes der Dogmatik, wo die Materie „die erste Entäußerung, oder genauer, das unmittelbare Dasein der göttlichen Idee" genannt wird. Es entgeht uns nicht, daß auch Hegel, nach seiner Redeweise den letztern Ausdruck von der Materie würde haben brauchen können und vielleicht irgendwo wirklich gebraucht hat; aber wer diesen Ausdruck für den „genauern" hält, als den danebenstehenden der „Entäußerung": der verräth damit augenscheinlich, daß ihm die ganze „Wissenschaft der Logik" nichts Anderes ist, als eine kolossale Ungenauigkeit. Auch würden wir dem scharfen Verstande unsers Kritikers einen Schimpf anzuthun glauben, wenn wir bezweifeln wollten, daß er das Unstatthafte, das in der That, — wenn denn einmal dergleichen Ausdrücke in wissenschaftlicher Discussion Platz finden sollen, — „Aberwitzige" des Hegelschen Ueberganges von der Idee zu ihrer „Entäußerung" in der „Materie" so gut durchschaut hat,

wie Schelling, oder wie so manche Andere. Da sich aber von einem Versuche, diesen Uebergang zu verbessern, oder von einer Anerkennung anderweit geschehener Verbesserungsversuche keine Spur bei ihm findet; so bleibt Nichts übrig, als anzunehmen, daß die Bezeichnung der Materie als „unmittelbaren Daseins der Idee" uns in der That, mit Uebergehung des Logischen, den Begriff der Materie als wahren Anfang nicht nur der Lehre von der „Schöpfung," sondern des Systems überhaupt, — falls nämlich auf einem naturalistischen Standpunkte solcher Art noch von einem Systeme die Rede sein kann, — bezeichnen soll. —

Anhangsweise zu dem über Feuerbach und Strauß Gesagten wollen wir hier schließlich noch eines jungen philosophischen Schriftstellers gedenken, der sich vorzugsweise an diese Beiden, namentlich an Feuerbach, anschließen zu wollen scheint. Es ist J. Frauenstädt, derselbe, von dessen erster Schrift, „die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes," bereits in dieser Zeitschrift (Bd. 3. S. 332) Notiz genommen ist. Er ist seitdem zuerst mit einer kleinen Schrift über die durch die Schlußabhandlung von Strauß' Leben Jesu in Anregung gebrachten christologischen Fragen wieder aufgetreten*), welche, in ähnlicher Weise, wie jene erste, doch mit etwas mehr Klarheit und Bündigkeit des Raisonnements und schon merkbarer Hinneigung auf die eine Seite, für welche der Verf. sich bald darauf entschieden hat, auf die Aufstellung eines, angeblich unlösbaren, Dilemma hinauskommt, des Dilemma zwischen Vernunft und Glaube, von welchen beiden, so behauptet der Verf., die erstere die Menschwerdung Gottes für unmöglich, der letztere sie, trotz dieser Unmöglichkeit, für wirklich erklärt und zu erklären berechtigt ist. Daß aber dieses Dilemma, und daß mit ihm alle ähnlichen, in welche sich der Verf. ebenals

*) Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Mit Rücksicht auf Strauß, Schaller und Göschel. Berlin 1839.

verwickelt fand, für ihn nunmehr ihre Lösung gefunden haben: dies bezeugen theils seine zahlreichen Kritiken in den Hallischen Jahrbüchern, in denen er seit einiger Zeit als der rüstigste Recensent philosophischer Werke aufgetreten ist, theils bezeugt es eine neuerlich von ihm herausgegebene Sammlung verschiedener Abhandlungen philosophischen und philosophisch-theologischen Inhalts *). In der Vorrede zur letztern erklärt er, „seine beiden frühern Schriften nur als nothwendige Durchgangspunkte zu dieser zu betrachten; in dieser aber habe ihn die Idee des Universums ergriffen; er sei sich dessen gewiß, daß es keine andere, frühere Wahrheit giebt, als diese, und daß namentlich einerseits der theologisch-dogmatische Standpunkt, andrerseits der praktische, industrielle ihrer Wahrheit nach nur Momente dieses universellen sind." Die Sammlung selbst enthält zuerst, unter der Ueberschrift: Studien, eine Reihe kurzer, rhapsodischer Aufsätze über philosophische Vor- und Anfangsfragen und Allgemeinbegriffe; dann, unter der Rubrik der Kritiken, einen sehr ausführlichen beurtheilenden Auszug aus Steffens Religionsphilosophie und zwei kürzere Recensionen von Jul. Müllers „christlicher Lehre von der Sünde" und von Michelets „Schelling und Hegel;" — beiden Hauptabtheilungen folgt noch eine ansehnliche von, auf beide bezüglichen, Anmerkungen. In der That eine bequeme Art, ein Buch zu machen! Ein guter Kopf, wie der Verf. unstreitig es ist, kann in dieser Weise, kaum aus den Studentenjahren herausgetreten, recht vergnüglich bei einer Pfeife Tabak neue Systeme machen und über vorhandene aburtheilen; er kann, was mehr noch sagen will, Entwicklungsperioden seines Geistes durchgehen und auf die durchgangenen von der erstiegenen Höhe wissenschaftlichen Bewußtseins abschließend zurückblicken! Er kann alles dies um so leichter, je geringer der Ballast von Belesenheit und Studium ist, der sein Gedankenschiff, wenn es im vollen Segeln ist, aufhalten könnte. — Seinen Vormännern,

*) Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie. Berlin 1840.

Feuerbach, Strauß, Ruge u. s. w., hat Frauenstädt den Kunstgriff abgesehen, aller Vortheile, welche der Standpunkt Hegels darbietet, sich gegen diejenigen zu bedienen, die in irgend einer Weise über diesen Standpunkt wissenschaftlich hinauszugehen trachten, und ihnen gegenüber den Standpunkt als einen vollkommen unüberwindlichen zu behaupten, dabei aber sich selbst, in Bezug auf diesen Standpunkt, alle mögliche Freiheiten vorzubehalten, und von diesen Freiheiten bei Gelegenheit, ohne Methode jedoch und von wissenschaftlichem Zusammenhang, einen viel ausgedehnteren Gebrauch zu machen, als irgend einer von Jenen! Dahin ist es gekommen, daß diejenigen, die von Hegel Nichts, als das nackte, auf die möglichst kahle und dürftige Weise aufgefaßte Resultat gelten lassen, aber weder im Anfange, noch im Fortgange des Philosophirens, sich im Geringsten mit ihm einverstehen, des Herabsinkens unter Hegel Jene beschuldigen dürfen, welche durch methodische Arbeiten den Beweis liefern, daß sie von Hegel zwar nicht die Philosophie, wohl aber das Philosophiren gelernt haben! — Ueber den Anfang der Philosophie, von welchem der erste Aufsatz der „Studien" handelt, entzweit sich Frauenstädt, ohne darum zu Hegel zurückkehren zu wollen, auch mit Feuerbach. Er findet die Forderung dieses Denkers, daß die Philosophie sich aus ihrem Gegentheile erzeugen solle, „überspannt, weil unausführbar." Was er darüber sagt, kann man ganz richtig finden; aber es versteht sich so sehr von selbst, daß Feuerbach sich eines Anhängers eben nicht sehr freuen wird, der ihn solcher Belehrungen für bedürftig achtet. Die übrigen Aufsätze handeln über Idee und Zweck der Philosophie, über objective und subjective Wahrheit, über Gewißheit, Dasein und Wirklichkeit, Erkenntniß und Realprincip, Nothwendigkeit des Bösen. Als Schulerercitien würden wir sie, wegen ihres gesunden, geraden Verstandes und einfachen, präcisen Ausdrucks, recht lobenswerth finden, und würden sie noch mehr so finden, wenn der Verfasser dabei in der Weise, wie er noch in seiner Schrift über die Menschwerdung Gottes gethan, den Standpukt des Glaubens

als einen doch auch berechtigten, wenn gleich den von ihm gefundenen Resultaten widersprechenden, anzuerkennen und gelten zu lassen gewürdigt hätte. Meint aber der Verf., mit dergleichen die Wissenschaft, wie sie jetzt steht, fördern oder berichtigen zu können, so setzt dies ein sehr naives Unbewußtsein über den dermaligen Stand der Wissenschaft voraus. — Viel weniger Lob verdienen die Kritiken, namentlich die ausführliche über Steffens; mit ermüdender Breite findet sich hier, in dem bei einem solchen Beginnen sich von selbst verstehenden Tone der Anmaßung und Altklugheit, auseinandergesetzt, was sich Jeder, der auch nur das Vorwort des Verfassers gelesen hat, von vorn herein als die Meinung desselben über den Inhalt des beurtheilten Werkes ohne viele Mühe construiren kann.

Offenes Schreiben
an
Herrn Dr. Paulus
in Bezug auf dessen „Beleuchtung des Verhältnisses, welches zwischen Professor Fichte dem Vater und Dr. Paulus bei dem Atheismusstreit der Letztern stattfand.“ (Neuer Sophronizon, I. Mittheilung. 1841.)

Vom
Herausgeber.

So eben lege ich Ew. Hochwürden Erklärung aus der Hand, welche Sie im „N. Sophronizon“ (S. 80—134.) in Betreff der oben bezeichneten Angelegenheit gegen mich zu richten für gut gefunden. Mögen Sie genehmigen, daß ich unmittelbar an Sie wende, was ich als letztes Wort in diesem Handel noch zu sagen habe; denn es scheut sich nicht, zu allernächst unter Ihre Augen zu kommen, weil es ebenso für Sie ist, als für den so ohne Noth von Ihnen entstellten Charakter eines Verstorbenen. Noch immer nämlich bin ich meiner frühern Meinung (Freihafen 1840. II. Heft S. 176. 177. 225. 227. u. s. w.), daß die ganze Differenz recht wohl zur Ehre beider Männer auszugleichen sei. Mich selbst hätten Sie besser ganz bei Seite gelassen; denn wie konnte ich anders, als getreuer Berichterstatter dessen sein, was meine Quellen mich lehrten, als es darauf ankam, das zurückzuweisen, was ich noch jetzo für Entstellung erklären muß!

Vor allem Weitern bitte ich jedoch Ew. Hochwürden, meiner Betheuerung zu glauben, daß ich damit gegen Ihren Charakter, gegen Ihre Wahrhaftigkeit nicht den geringsten Vorwurf erheben wollte. Ich meinte es damals, wie jetzt, in aufrichtigem Sinne, wenn ich aus ungenauerer Erinnerung über Nebenumstände einer mehr als 40 Jahr alten Vergangenheit, die Abweichungen zwischen Ihrer Geschichtserzählung und den vor mir liegenden schriftlichen Documenten und Urkunden herleitete. Werden Sie Selber es nicht in der Ordnung finden, daß diese mir größeres Gewicht zu haben schienen, als Ihre Erinnerung? Und dennoch, warum hätte ich die Ruhe eines verdienstvollen Alters auch nur um eine Stunde durch Verdächtigungen, dergleichen Sie mir imputiren, trüben sollen, wo sich mir die entgegengesetzte Auslegung sogar als die innerlich wahrscheinlichere erwies?

Zwar berge ich nicht, daß mich Ihre vornehm herabschauende Charakteristik von **Fichte** in der „Lebensskizze“ indignirt und befremdet hatte, — und nicht mich allein! Sie hatten dem in sich verschränkten „Ideisten“ und „Chimäriker“ in seinen selbstverschuldeten Verlegenheiten, als Prorector magnificus, großmüthig und auf's Beste herauszuhelfen gedacht, an seinem Ungeschicke, an seiner Halsstarrigkeit aber Nichts ausrichten können. „Zum **Danke** dafür“ hätten die „Tieferblickenden“ — (**Wer** konnte damit gemeint sein?) — nähere eigennützige Motive von Ihrer Seite sich „**eingebildet.**“ Sie hatten **gar keinen** Antheil an der Sache. — Ich glaubte es anders zu **wissen**, durch Ihr eigenes, durch Ihrer Handschrift Zeugniß es anders zu wissen. Dennoch mußte mir die nähere Erwägung sagen, daß hier nur ein unabsichtliches Mißverständniß obwalten könne. Auch Ihren in sehr zweideutiger Schwebe gehaltenen Vorwurf gegen **Fichte** (Skizzen S. 175. 76.), später „in der **mehr praktischen Residenzstadt**“ mit einem „schwärmerisch transscendirenden Theismus“ sich eingelassen zu haben, wußte ich mir milder auszulegen (vergl. Freih. S. 189.), mehr aus Ihrer allgemeinen Meinung über Philosophie, als aus persönlichen Gesinnungen. Ich kannte ja Ihre souveräne Geringschätzung gegen alles „transscendirende Speculiren,“ die auch für die Personen, welche sich mit dergleichen Dingen abgeben, keine sonderliche Achtung übrig lassen kann; ich erinnerte mich, wie noch vor Kurzem in einer anonymen Schrift *) **Fichte** besonders ausgezeichnet, und sogar **Schelling** (ungerechter und unkundiger Weise) tief unter ihn herabgedrückt worden war (jetzt, im „neuen Sophronizon“ S. 123., ist das Verhältniß das umgekehrte); — ich durfte daher keinen persönlichen Groll gegen **Fichte** annehmen. Zugleich gedachte ich des würdigen Eindrucks, den Ihre Persönlichkeit auf mich gemacht; und so hätte ich es für Impietät erachtet, wenn ich anders geurtheilt, auch öffentlich mich anders erklärt hätte. Mußte ich aber einmal mich dem unerfreulichen Geschäfte der Berichtigung unterziehen; so konnte ich es nur dadurch für mich und den Leser in's Ersprießliche verwandeln, wenn ich vom Wissenschaftlichen des Handels alles Allgemeinbelehrende hineinzöge, und im Persönlichen bei den erfreulichsten Seiten desselben vorzugsweise verweilte. So entstand der Auf-

---

*) »**Entdeckungen über die Entdeckungen unserer neuesten Philosophen, von Magis amica veritas**« Bremen 1835. — Gelehrte Blätter bezeichneten den Herrn Dr. Paulus als den Verfasser dieser Flugschrift, und es ist, meines Wissens, kein Widerspruch eingelegt worden.

satz im Freihafen, welchen ich nach den neuen Aufklärungen, die Ew. Hochwürden gegeben, jetzt zwar zu berichtigen, nicht aber nach seiner Meinung und Gesinnung zurückzunehmen im Stande bin.

Sie Selbst nun weisen meine Vermuthung, daß Ihnen Umstände jener alten Begebenheiten entfallen sein dürften, auf's Entschiedenste zurück, erklären dagegen (Sophr. S. 100.), zwar an den beiden Briefen, welche Fichte's Dimission veranlaßten, „fördernden Antheil" genommen, an dem Plane der Auswanderung aber nicht den entferntesten Theil gehabt zu haben. Ich schenke Ihrem Worte unbedingten Glauben, und erkläre hiermit, daß ich Alles auf's Förmlichste zurücknehme, in der Biographie, wie in der spätern Beleuchtung, was sich auf diese Voraussetzung gründet, welche mir vor Ihrer bestimmten Erklärung nach den dort entwickelten Umständen (vgl. Freih. S. 226. unten) die wahrscheinlichste dünken mußte. Jetzt indeß habe ich ebenso zu bedenken, daß das Wahrscheinlichste oft falsch und gerade das Unwahrscheinliche das Wahre sein kann. Ueberhaupt muß in solchen Dingen die Versicherung eines würdigen Mannes für jeden Ehrenhaften von unbedingter Entscheidung sein: sie wird ihm die Gränze alles Forschens, ja sie soll ihm jedes weitere Bedenken niederschlagen. Ich setze über diesen Punkt kein Wort mehr hinzu.

Aber wäre damit nur Alles für Sie entschieden; blieben nur nicht gegen Sie die Briefzeugnisse (Freih. S. 217—19.), das Zeugniß Ihrer eigenen Worte (Freih. S. 226.), Ihr, auch jetzt halb eingeräumtes Bekenntniß des Vorsatzes, „nicht in Jena bleiben zu wollen, wenn die Lehr= (Ueberzeugungs=)freiheit" (durch einen Fichte'n treffenden Verweis) „gestört würde" (Skizzen S. 173. N. Sophr. S. 85. 100.). — Wenn auch keine Verabredung zu einem weitern Plane stattfand, — irgend Etwas muß doch damals zwischen Paulus und Fichte vorgegangen sein, das Letztern an eine besondere, persönliche Theilnahme des Erstgenannten glauben ließ. Hätte er sonst so, gerade so (Freih. S. 218.) in vertraulichen Briefen an Frau und Freund sich auslassen können? Denn nicht manchen Leser dürften die Auslegungen (Sophr. S. 96—99.) überzeugen, durch welche Sie jene Aeußerung zu beseitigen hoffen, wonach Fichte, „um nicht Unrecht zu haben," sich und der Frau Ihre Theilnahme nur selbstbelügend eingeredet habe, der Letztern gleichsam befehlend, „wie auch sie meinen solle" (S. 98.). Nicht Allen dürfte das Zerrbild von Fichte's Stimmung und Charakter, in welches Sie dabei immer zorneifriger sich hineinmalen,

getroffen und natürlich erscheinen. Nicht die „Sophistereien" und „Redekünste" eines „gewandten Philosophisten", über die Sie Sich so lebhaft beklagen (Sophr. 81. 89. 99.), sind es, es ist die Wucht jener Zeugnisse, gegen die Sie, wie vielleicht Ihr eigenes Urtheil Ihnen sagt, mit nicht ganz entschiedenem Erfolge ankämpfen. Die Akten liegen jetzt vollständig vor: auch Sie haben gesprochen; und nicht Ew. Hochwürden, nicht ich, werden verhindern können, daß sich Jeder ein selbstständiges Urtheil aus ihnen bilde in einer an sich freilich höchst unerheblichen Sache, die nur ich nicht unerhoben lassen konnte, da von ihr aus so spät noch ein Makel auf meinen Vater gewälzt worden ist.

Auf Ton und Geist Ihrer „Selbstvertheidigung" gehe ich nicht näher ein, am Wenigsten erwiedernd. Es konnte mich nur mit dem schmerzlichsten Bedauern erfüllen, zu sehen, wie Ihnen jede Waffe genehm scheint. Wie gehören Insinuationen über mein früheres Verhältniß zu Ihrer Regierung (Sophr. S. 111.), — Sie können wenigstens wissen, wie die Sache in Wahrheit sich verhält, — Ihre Spöttereien über den Schweizerdialekt meiner Mutter (ebend.), — Ihre misliebigen Seitenblicke über meine „in's Absolute hinein" speculirende Philosophie (S. 84. 116. 117.) u. s. w. u. s. w., wie gehört dies Alles in den gegenwärtigen Handel? Schon das Gefühl Ihrer eigenen Würde und die Regeln des guten Geschmackes hätten Sie vor solchen Mißgriffen bewahren sollen.

Nur dies erlauben Sie mir noch hinzuzufügen. Sie finden, was ich mir von Herrn Consistorialrath Dr. Augusti hätte bezeugen lassen, sei gar zu bedeutungslos, und wortspielen weidlich über das „Gerücht", dessen er dabei Erwähnung thue (Sophr. S. 124—29.). Dennoch scheint mir noch immer, was der ehrwürdige Mann (Freih. S. 229.), wohlerwogen und gewissenhaft, zwar nicht als etwas „Officielles", wohl aber als ein „damals ziemlich allgemein verbreitetes" und „für sehr wahrscheinlich gehaltenes Gerücht" erklärt, gerade zum Ziele zu treffen. Sie hatten Fichte's Behauptung in seinem Briefe an G. R. Voigt, daß ihm unter der bekannten Voraussetzung auch andere Docenten folgen würden, kurzweg als „eine Chimäre, die für Sie nicht existirt habe (Skizzen S. 175.), d. h. mit andern Worten, als ein völlig unbegründetes, lügenhaftes Vorgeben bezeichnet; ein von einem so nahestehenden Lebensgefährten unwiderruflich verurtheilendes Zeugniß! Und diese Betrachtung entschied mich, Ihre Aufschlusse über meines Vaters Leben nicht unbeleuchtet zu lassen (Freih. S. 213.). Aber ihn allein für sich zum Zeugnisse aufzurufen in dieser Sache, war unthunlich; da erklärte sich

ein anderer Genosse jener Zeiten bereit, zu bezeugen, daß jenes Vorgeben damals (1799) keineswegs für eine „Chimäre", sondern nach einem „ziemlich allgemein verbreiteten Gerüchte" für „sehr wahrscheinlich" gehalten worden sei. (Und wie sehr auch Göthe, den Sie Selber den Klar- und Scharfblickenden nennen (Sophr. S. 122.), derselben Meinung gewesen, habe ich (Freih. S. 210.) nachgewiesen). Jenes „Damals" suchen nun zwar Ew. Hochwürden im Verlaufe Ihrer weitern Rede dahin umzudeuten, daß es sich auf die Jahre 1803—4 beziehe, wo manche Docenten Jena wirklich verließen, so daß das „Gerücht", um jener ersonnenen „Chimäre" jetzt noch aufzuhelfen, erst rückwärts geschlossen habe (Sophr. S. 129.). Ich bin zu erklären ermächtigt, daß dies nicht der Zeitpunkt ist, welchen Herr Dr. Augusti bezeichnen wollte, sondern das Frühjahr 1799, und muß ich auch hier sehr bedauern, Ihre darauf gegründeten Schlüsse und Combinationen gleichfalls dahinfallen zu sehen.

Mit der Ihrem Alter, Ihren gelehrten Verdiensten, Ihrem Charakter schuldigen unwandelbaren Ehrerbietung u. s. w.

Bonn den 15. März 1841.

Sinnstörende Druckfehler im vorigen Hefte.

S. 172. Z. 6. v. U. statt gleichfalls wenn l. gleich als wenn
» 231. » 2. v. U. » freies l. fernes.
» 261. » 9. v. U. » supercilia l. supercilio.
» 264. » 16. v. O. » bekannt l. bekommt.

Andeutungen über das wissenschaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie.

Von

Hofprediger Dr. Ackermann.

(Schluß).

61. Worin hat nun dieser Conflict hauptsächlich seinen Grund und seine wahre Bedeutung? Worin anders, als darin, daß das Weltall nur als Weltall auf uns wirkt, und nicht als eine theologisch verstandene Welt! nicht als eine solche, die wir von der Gottheit unseres Christenglaubens beseelt und durchdrungen fühlen? Worin also anders, als in dem Mangel der oben angedeuteten Wissenschaft von der innersten Bezüglichkeit der Natur auf den Geist, deren Dasein in Gott mit seiner schöpferischen Vernunft zugleich gegeben ist, die aber in unserer geschöpflichen Vernunft nur allmählig entstehen und sich entwickeln kann? Und was gehen nun hieraus für Folgerungen hervor hinsichtlich der Theologie? Soll die Theologie, wie Heine räth, ihren bisherigen biblischen Gottesglauben für abgethan erklären? Soll sie, wie Bretschneider meint, vor der Naturwissenschaft sofort die Segel streichen, und die ihr von dieser dargebotene Gottheitsvorstellung ohne Weiteres an Bord nehmen? Keineswegs.

62. Die Theologie ist Wissenschaft, und als solche ein Organismus. Es treten auch in ihr, wie in jedem Organismus, Stockungen, Verhärtungen und Verknöcherungen ein. Die Theologie hat deshalb vor allen Dingen bei sich nachzuforschen,

ob in der begriffmäßigen Gestaltung ihrer Ideen und Ideensäfte nicht hie und da eine solche Stockung und Verhärtung stattgefunden habe? und ob nicht durch neue Belebung und Flüssigmachung des Erstarrten und Verknöcherten das Unleidliche jenes erwähnten Widerspruchs großentheils schon gehoben werden könne?

63. Zu den verstockten und unlebendigen Begriffen der Theologie scheint mir nun vor allen Dingen der gewöhnliche Kreationsbegriff zu gehören. Hier, sollte ich meinen, thue, trotz dem, was Herr Dr. Günther in dieser Beziehung schon geleistet hat, Hülfe und Einwirkung noch immer Noth. Denn die heilsame Einwirkung kann und wird hier schwerlich von der Speculation allein ausgehen können; die Reflexion auf die Naturwissenschaft wird einen wesentlichen Beitrag dazu liefern müssen. Die Theologie soll ihren Kreationsbegriff nicht von der Naturwissenschaft entlehnen. Nein! sie soll nur die Anregungen von dieser Seite her mitwirken lassen bei ihrem Bildungsbestreben hinsichtlich dieses Begriffes. Die Naturwissenschaft soll nicht Efficient, sondern nur Coefficient bei dem Dogma von der Schöpfung sein.

64. Die Theologie ist Gotteswissenschaft. Folglich hat sie nach einer möglichst treuen und vollen Abspiegelung Gottes und seines Bewußtseins zu ringen, wie schon oben (Nr. 32) angedeutet wurde. Und hier ist der Punkt, wo es sich nunmehr am Deutlichsten zeigt, sowohl auf welchem Wege die nachgewiesene Kluft zwischen Bibelgottheit und Naturgottheit ausgefüllt werden kann, als auch wie unerlaßlich der Theologie unserer Tage ein genaues Vertrautwerden mit der Naturkunde ist.

65. Ein Wissen, eine Wissenschaft, wie wir sie im Sinne haben, ist nämlich, wie oben dargethan wurde, in Gott wirklich vorhanden. Gott weiß die Welt; er weiß die Welt als s e i n e Welt; er weiß die Welt als e i n e Welt; er weiß, nicht die todte Identität, wohl aber die lebendige Einheit der beiden Weltmomente, der Natur und des Geistes; er weiß ihre

Bestimmtheit für einander; er weiß die genaue Bezüglichkeit der Natur auf den Geist; er weiß das Befähigtsein der Natur, dem Geiste und seinen Bewegungen und Bezeugungen consonirend zu werden.

66. Und die Theologie sollte Gotteswissenschaft sein und heißen, und von diesem Wissen Gottes Nichts wissen, und auch Nichts wissen wollen? Sie sollte das Gottesbewußtsein im Menschen vermitteln, und einen Hauptinhalt dieses Bewußtseins, nämlich das Bewußtsein Gottes von der Welt, entweder bei Seite liegen lassen, oder halbiren?

67. Das geht wahrhaftig nicht. Sondern da es ein Einheitswissen von Natur und Geist in Gott giebt, so muß es ein solches auch in der Theologie geben. Und wenn daher auch das Suchen danach, und das damit zusammenhängende Suchen nach Naturparallelen, die Dogmatik tausendmal auf Abwege führt, so muß sie sich dennoch stets von Neuem dazu entschließen, und darf nicht müde werden, diesen und jenen Fingerzeigen nachzugehen, bis sie in Wahrheit εὕρηκα rufen, und die neue, jetzt kaum embryonenartig existirende, Begriffssphäre aufzeigen kann, welche dem göttlichen Durchdenken der Natur und des Geistes entspricht, und welche freilich zu diesem Durchdenken immer nur im Verhältnisse eines Schattenrisses zu dem lebenden Originale stehen wird.

68. Die Möglichkeit der stufenweisen Auffindung des Gesuchten läßt sich keinen Augenblick in Zweifel ziehen. Sie ist begründet in der Wirklichkeit des menschlichen Wissens von Gott. Weiß der Mensch Gott nicht, so weiß er natürlich auch Nichts von dem, was Gott weiß. Wissen wir aber Gott, so können wir auch Etwas von dem Wissen Gottes wissen, und dies Wissen in uns erweitern, weil das Wissen Gottes die intellectuelle Substanz seines Wesens ist; man kann Nichts vom Wesen Gottes anfassen, ohne Etwas von seinem Wissen mit zu erfassen. Vergl. Scot. Erig. de div. nat. 2, 20. 28. u. a. m. Vergl. Agripp. v. Nettesh. de occ. phil. 1, 11: est enim ea mundi concordia, ut etiam supercoelestia trahantur a coele-

stibus, et supernaturalia a naturalibus, quia una virtus opifex et specierum participatio diffunditur per omnia. Siehe ferner in Plin. comm. (opp. t. 1. p. 519.) und die Stelle aus dem Buche Sohar bei Tholuk Komm. zu Joh. S. 272.

69. Die Unentbehrlichkeit einer genauen Befreundung mit der Naturkunde wurde für die Theologie oben bei der Erlösungslehre nachgewiesen; jetzt ist uns diese Unentbehrlichkeit auch bei der Schöpfungslehre auf mehr als einem Punkte einleuchtend geworden. Das Nächste, was in dieser Beziehung noch vorliegt, ist nun dies, die mehrfach aufgestellte Forderung auch aus dem innigen Zusammenhange zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre als eine unabweisliche hervorgehen zu lassen.

70. Das Dasein des erwähnten Zusammenhangs liegt außer allem Zweifel. Nicht zufällig, sondern nothwendig folgt der zweite Glaubensartikel auf den ersten. Die Erlösung ist nicht zu denken wie ein hinterher nöthig gewordener Nachtrag; sondern die Erlösung der Welt ist in der Erschaffung der Welt schon mit enthalten, oder vielmehr, der, der das Geistsein will, muß auch das Freiwerden des Geistes wollen. Siehe hierzu hauptsächlich Steffens Rel.-Phil. I, 337 ff. 396 ff. Ueberhaupt ist es ganz falsch, bei dem Worte Schöpfung zunächst oder gar ausschließlich an ein perfectum zu denken; das praesens liegt auch darin. Die Schöpfung vollendet sich nicht im Schöpfungsacte; der Schöpfungsact ist nur ein Moment im Schöpfungsbegriffe. Oder so: der Schöpfer heißt nicht bloß Schöpfer vom Geschaffenhaben, sondern auch vom Schaffen. Der Pantheismus hält einseitig das Schaffen fest; er kennt kein Geschaffenhaben. Der abstrakte Deismus hält einseitig das Geschaffenhaben fest; er weiß Nichts vom Schaffen, sondern nur vom Erhalten. Der christliche Kreationsbegriff faßt Beides in sich zusammen: das Schaffen und das Geschaffenhaben.

71. Der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung wird, in der Natur aufgesucht, zunächst als eine Art von

Prophetie der Natur erscheinen; die theologische Naturbetrachtung wird in der physischen Welt eine Weissagung auf die moralische Welt erkennen. Läßt sich dies nicht ermitteln und erhärten, kann man nicht, wie man von Christus im alten Testamente redet, so auch ohngefähr von Christus in der Natur reden, so mag die Theologie wohl zusehn, wie sie ihre Christologie vor der Auflösung in subjectiven Idealismus retten und wahren will. Kennt die Natur den welthistorischen Christus nicht, so ist auch Christus nicht der welthistorische Christus, und die Weltgeschichte muß dann entweder auf den wahren Christus noch hoffen, oder sich selbst für eine hohle Phrase und Idee erklären. Gehört der sogenannte welthistorische Christus, d. h. der Erlöser und Menschheitsfürst, bloß dem Gebiete des Geistes an, hat er seine Bedeutsamkeit bloß auf und in diesem Gebiete und für dasselbe; muß die Natur als ein Gebiet betrachtet werden, das sich gegen das Sein des Erlösers ganz gleichgültig verhält, und weder productiv, noch receptiv hinsichtlich des Seins, — dann mag man es machen wie man will, die Welt bricht alsdann in zwei einander nichts angehende Hälften auseinander, die einander nichts zukehren als die gegenseitige Brutalität, d. h. die absolute Unfähigkeit einander zu begreifen, zu empfinden und einander Etwas zu sein. Christus ist nur dann der wirkliche Christ des Herrn, wenn er der Christ des Gottes ist, der Himmel und Erde geschaffen hat. Geht seine Mission bloß vom Geschichtsgotte aus, und nicht auch vom Schöpfer der Natur, so ist sein Creditiv ein eben so unvollständiges, als zweideutiges. Kommt er aber wirklich van dem die Natur wie die Geschichte bewegenden Willen her, so müssen die Spuren seiner Herkunft in der Natur eben so gut enthalten nud zu entdecken sein, als sie in der Geschichte enthalten, und freilich bis jetzt nur noch fragmentarisch in ihr aufgezeigt worden sind. Eine Theorie des Geschichtsprophetismus auf das Erscheinen des Menschensohnes ist eine Wissenschaft, zu welcher bis jetzt kaum einige Lineamente vorhanden sind. Haben wir doch noch nicht einmal

eine befriedigende wissenschaftliche Behandlung des alttestamentlichen Prophetismus, geschweige des Prophetismus des gesammten Alterthums, in seinem Hinstreben zur Realisirung oder Ausgebährung der Christusidee! Unter den vorhandenen Schriften über den israelitischen Prophetismus nehmen, bei aller innern Verschiedenartigkeit, die bekannten Schriften von Hengstenberg und Knobel die bedeutendste Stelle ein.

72. Aber der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung wird noch an einer andern, als an der eben besprochenen theologisch-naturhistorischen Seite wissenschaftlich zu Tage ausgehn. Es wird und muß sich außer der genannten auch noch eine andre theologische Disciplin bilden, die das Ineinandergreifen von Schöpfungsmomenten und Erlösungsmomenten zu ihrem Gegenstande und Inhalte hat, und demgemäß wesentlich auf naturhistorischem Boden ruht. Man darf nur, um sich klar zu machen, welche, an das Verhältniß des Leibes zu der Seele in moralischer Beziehung denken.

73. Der Leiblichkeit wird, der gewöhnlichen Ansicht zu Folge, alle Sündenschuld auf den Hals gewälzt. Ohne sie, wähnt der rationalismus vulgaris, wäre der Mensch sofort ein Engel. Das Sinnlose dieses Wahnes ist treffend und oft genug dargethan worden; kürzlich noch von J. Müller in seinem schätzbaren Buche über die Sünde. Schon Hamann hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß die körperliche Natur weit eher unsren Dank als unsre Vorwürfe verdiene in Absicht auf unsre Moralität, da sie, wegen ihrer vis inertiae, eine Menge von Sünden und Verbrechen im Keime ersticke, und nicht zur Ausführung kommen lasse. Diese negativen Verdienste unsrer Leiblichkeit um unsre Moralität werden selten gebührend anerkannt.

74. Wenn nun aber auch der richtigen Ansicht zu Folge die eigentliche Geburtsstätte der Sünde nicht im Fleische, sondern im Geiste des Menschen zu suchen ist, so beschränken sich doch die Wirkungen der Sünde nicht auf das psychische Ich,

sondern sie dringen auch in das physische Ich ein. Das Mu-afficirt- und Depravirtwerden des physischen Seins durch die ausgeprägte Verschlechterung des moralischen, ist so sehr über allem Zweifel erhaben, daß man kein Wort darüber zu verlieren braucht.

75. Hieraus folgt: die Erlösung des Menschen ist dann keine wirkliche und wahre Erlösung, wenn sie sich bloß auf die geistige Form seines Wesens bezieht und beschränkt; sie muß vielmehr ihren restituirenden Einfluß auch in die sinnliche Tiefe seiner Natur hinab erstrecken. Soll dies aber geschehn, so muß die sinnliche Natur irgendwie erlösbar sein; es muß ein Analogon von dem, was wir im engeren Sinne des Wortes Erlösung nennen, in ihr statt finden und vor sich gehen können. Und soll dies vor sich gehen können, so muß sie dazu organisirt und geschaffen sein.

76. Nun tritt die tiefe innerliche Beziehung der Schöpfung auf die Erlösung erst in's helle Licht heraus. Die Sache dreht sich nunmehr um; was wir eben noch als ein consequens betrachteten, will jetzt vielmehr als ein antecedens angesehen sein. Die Schöpfung stellt sich jetzt nämlich als der introitus und als das Princip der Erlösung dar. Schien es uns oben, als wenn die Schöpfung das Ursprüngliche und das Bedingende wäre, so giebt sich nunmehr die Erlösung als das Ursprüngliche und Bedingende kund; oder wir können sagen: in der Schöpfung ist nicht die Schöpfung gemeint, sondern die Erlösung. Der Geistesfreiheit und Befreiung wegen ist die Natur entstanden, und das Entstehen und Bestehen der Natur ist nichts Andres als der erste Act der Erlösung. Vgl. v. Baader fermenta cognitionis, VI, p. 61. Wullen, J. Böhme's Leben und Lehre S. 69 ff. u. a. m.

77. Mag das Vielen, der vielen bedenklichen Seitenpfade und Verirrungen wegen, die sich hieran unmittelbar anknüpfen, noch so bedenklich vorkommen: gewiß ist und nicht zu streiten, nur so gewinnen wir eine durchgreifende, und nicht zwischen Himmel und Erde schwebende Erlösungsidee. Nur so erst

kommt ein ganzer Verstand in das Welt- und Gottesbewußtsein des Menschen. Nur so erst wird die Natur ein Buch der Gottesoffenbarung für die christliche Theologie, und die Theologie braucht nun nicht mehr die Natur stier anzustarren, wie eine Hieroglyphenschrift, die, Gott weiß was, und eher alles Andre, als das, was die Bibel sagt, verkündigen mag; oder aber, wie auch oft genug geschieht, ihr mit ungeschicktem Hochmuthe den Rücken zuzudrehn.

78. Was aber die Bedenklichkeiten betrifft, von wegen der möglichen phantastischen Abschweifungen u. dgl. — so mögen die allzu Bedenklichen doch bedenken, daß von den allzu Bedenklichen weder Amerika entdeckt, noch der Chimborasso bestiegen worden ist. Graut der Theologie vor Abgründen und Gletscherspalten, in die man versinken, und vor Lawinen, von denen man verschüttet werden kann, — nun, so mag sie zu Hause hinter dem Ofen bleiben; sie lege nur aber dann ihrem eingeschrumpften Denken nicht einen Namen bei, der ihm nicht gebührt.

79. Bisher kam es mir nur darauf an, die Nothwendigkeit einer jetzigen oder künftigen Durchschauung der Natur mit theologischen Augen im Allgemeinen darzuthun. Ich will jedoch hierbei nicht stehen bleiben, sondern nun auch noch mehr im Einzelnen den verdächtig gewordenen Naturparallelen das rechte Verständniß anzubahnen, und ihnen ihre eigentliche Stellung und Bedeutsamkeit in der Theologie anzuweisen suchen. Zuvor aber sei es mir vergönnt, über den Gewinn und Segen, den unsrer Theologie ein wissenschaftliches Studium der Natur bringen kann und muß, eins und das andre zu bemerken.

80. Das Studium der Natur muß vor allen Dingen wesentlich dazu beitragen, das eigenthümliche Etwas in der Theologie zu mindern oder zu überwinden, welches den traurigen Eindruck des Unwahrseins oder des bloßen Gedachtseins hervorbringt. Dies Unwahrsein ist nicht ganz gleichbedeutend mit Lüge sein, oder mit Wahn und Täuschung sein; es ist auch nicht eigentlich ein gewußtes und gewolltes Etwas, sondern es

ist ein Etwas, das sich fast durchgehends unserm ganzen geistigen Leben und Streben unwillkührlich, und stets um so leichter und stärker anheftet, je höher, feiner und ausgebildeter dieses Streben wird, je weiter es über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Es ist dasselbe Etwas, welches dem unverkünstelten Gemüthe die reine, volle Freude an so manchen glänzenden Erzeugnissen der modernen Kunst verkümmert, und was die geistreichste Konversation im hochcivilisirten Umgangsleben doch nicht recht genußvoll für uns werden läßt. Soll sich der Mensch in einem Pariser Salonleben vollkommen wohl, vollkommen befriedigt und heimisch fühlen, und die Empfindung nicht haben, als wehe ihn hier eine nachgemachte Lebensluft statt der wirklichen an, so muß ein gewisser Sinn in ihm erst abgestorben sein, und ein andrer sich ihm angebildet und einverleibt haben. Den Natursinn werden die Genüsse und Entzückungen des Weltsinnes in der Regel ziemlich kalt, leer und unbefriedigt lassen. Er wird unter den Menschen der feinsten Geistesbildung und Sitte, bei aller Anerkennung des Werthes einer ächten Bildung, doch das kreatürlich Menschliche schmerzlich vermissen. Er wird vom Culturmenschen unsrer Tage nicht den Eindruck empfangen: dies ist der wirkliche, wahre Gottesmensch, der Mensch, nach dem Sinne und Herzen Gottes.

81. Nicht allein unsre Aesthetik und Civilisation, auch unsre Moralität ist mit diesem leidigen Etwas behaftet, das zwar wohl eine künstliche und illusorische, nicht aber eine wirkliche und objectiv entstehende Begeisterung im Herzen aufkommen läßt. Selten, höchst selten stößt uns eine Tugend auf, die nicht etwas Forcirtes, oder wenigstens Unerquickliches an sich trüge, deren Bild, bei aller Schönheit und Würde, nicht irgendwodurch das Gefühl des schön sein Sollens und Wollens erweckte.

82. Luther sagt: „Die zwei sind und bleiben weit unterschieden: eins heißt gemacht, das andre genaturt." (Luther's Werke, ed. Jen. t. VII, p. 145.) Das Gemachte wird dem gesunden Gefühle stets als das nicht ganz Wahre erschei-

nen; und von diesem nicht ganz das Wahre sein, ist unleugbar unser ganzes Wesen, Wissen, und Sein durchdrungen; die Theologie nicht ausgenommen. Woher es stammt, ist nicht schwer zu begreifen. Wodurch es gründlich gehoben und beseitigt wird, leuchtet auch wohl ein. Die Heilung von diesem Uebel kann nur in der zunehmenden Heiligung vor sich gehn. Aber das innige zu der Natur sich Halten, insofern sie Gottes Schöpfung ist, kann diesen Heilungsproceß wesentlich fördern und unterstützen. Denn darauf beruht das Wohlthuende, das ungemein Ansprechende, das Beruhigende und Erhebende, was der Naturgenuß hat und gewährt, ganz vorzüglich, daß unser Gemüth von dem Eindrucke des Unwahren, Gemachten, oder bloß Gedachten und Vorgestellten nirgends sich so frei und unangefochten fühlt, als in der Natur; obwohl damit nicht gesagt sein soll, daß die Natur ganz und gar nichts Unwahres an und in sich hätte.

83. Das giebt auch, um dies beiläufig zu erwähnen, dem ganzen klassischen Alterthume seinen hohen Werth, und macht es eben so klassisch, daß es in Kunst, Wissenschaft und Leben ein richtig verstandenes und kräftig durchgeführtes secundum naturam vivere war.

84. Wie wohlthätig nun auf unsere sehr abstract und metaphysisch zu werden drohende Theologie der Verkehr mit der Naturkunde einwirken werde, ergiebt sich aus dem Gesagten ohne Weiteres. Ich kann nicht umhin, eine schöne Stelle aus einem Briefe des verstorbenen Großherzogs von Weimar über die den Geist gesund und kräftig machende Wirksamkeit der Naturstudien hier einzuschalten. Karl August schreibt an Knebel: „Die Naturwissenschaft ist so menschlich, so wahr, daß ich Jedem Glück wünsche, der sich ihr ergiebt. — Sie ist so leicht wahr zu behandeln, daß sie den Geschmack am Unwahren überwiegen kann und muß. — — Sie muß doch endlich die armen Menschen von dem Durste nach dem eklen Außerordentlichen heilen, da sie ihnen zeigt, daß das Außerordentliche ihnen so nahe, und so unaußerordentlich und so bestimmt ist.

Ich bitte täglich meinen guten Genius, daß er mich von aller andern Art von Bemerken und Lernen abhalte, und mich immer auf dem ruhigen und bestimmten Wege leite, den uns der Naturforscher so natürlich vorschreibt." Siehe v. Knebel's Nachlaß I, S. 143.

85. Als einen zweiten Gewinn, welchen die Freundschaft mit der Naturkunde der Theologie nach meiner Ansicht bringen muß, möchte ich die von daher zu erwartende Anregung zu neuer Productivität bezeichnen.

86. Daß die Theologie sich jetzt in einer Periode wahrer Lebenskräftigkeit und Frische befinde, kann man wohl nicht behaupten. Denn wo wirkliche Lebenskräftigkeit vorhanden ist, da ist auch Productivität. Das eigentlich Productive geht aber mehr oder minder unserm ganzen Zeitalter ab. Unsere Zeit ist keine productive, sondern eine kritische Zeit. Unsere Stärke besteht im Kritisiren. Die Kritik ist bei Weitem der kultivirteste und blühendste Zweig am Baume unserer Wissenschaftlichkeit. Dahin strömen alle Kräfte und Säfte des jetzigen Denkens. Nun ist es aber bekanntlich nicht zum Besten um das Denken bestellt, wenn es sich mit überwiegender Passion auf die Kritik verlegt. Denn eine solche Passion läßt immer mit ziemlicher Sicherheit auf eine gewisse geistige Erschöpfung und Ohnmacht schließen. Fühlte das Denken anderweitigen Stoff und Impuls in sich, so würde es seine Zeit nicht mit Raisonniren hinbringen.

87. Die wahre neue Lebensfülle und Anregung zur Productivität kann nicht eigentlich aus der Naturwissenschaft herkommen und in die Theologie eindringen. Sie kann zunächst nur von da auf's Neue ausgehn, von wo sie zuerst ausgegangen ist, vom Kirchenthume und vom Gemeindeleben. Aber die Naturwissenschaft kann doch auf nicht unerhebliche Weise dazu mitwirken, daß die schlaffen Lebenskräfte der Theologie von Neuem elastisch werden, und sich mit schöpferischem Drange erfüllen.

88. Wie so? Schon dadurch, daß der Theologie von dieser Seite her wieder frisches Material in Menge dargeboten wird, welches sie zu verarbeiten, und durch neue Geistesoperationen sich zu assimiliren genöthigt wird. Dadurch aber noch

viel mehr, daß sie durch ihre Naturstudien nicht bloß zu neuen Assimilirungsbestrebungen, sondern auch geradezu zu neuen Wissenschaftsentwicklungen sich veranlaßt fühlt. Siehe oben Nr. 71. und 76. Es versteht sich ohne Weiteres, daß unter diesen neuen wissenschaftlichen Productionen keine Insectotheologieen, Lithotheologieen, Testaceotheologieen u. s. w. gemeint sein können. Selbst die sehr gut gemeinten, und theilweise gut geschriebenen Bridgewaterbücher sind gar nicht hieher zu rechnen, obwohl sie doch nicht ganz und gar zu derjenigen Theologie zu stellen sind, die Hegel in die Kinderstube verwiesen haben will.

89. Den dritten und hauptsächlichen Gewinn, zu welchem die Naturkunde der Theologie verhelfen kann, möchte ich den logischen nennen. Ich kenne kein besseres Studium der Logik, als das Studium der Natur. Den Bildungen der Natur liegt eine Folgerichtigkeit, eine Angemessenheit des Einen zum Andern, ein Festhalten und Durchführen der Principien zum Grunde, wovon sich unsre gewöhnliche Philosophie und Theologie wahrhaftig gar Nichts träumen lassen.

90. Einheit, Consequenz, Proportion aller Theile zu einander und zum Ganzen, strenges Beharren in der zuerst eingeschlagenen Richtung und Grundidee kann man unsrer Theologie ganz und gar nicht im hohen Maaße beilegen. Es finden sich im Gegentheile nicht nur die disparatesten Dinge und Dogmen unter Einen Hut in ihr gebracht, sondern es zeigt sich auch bei einem und demselben Dogma oft ein Gliederbau und eine Gestaltung, derjenigen Unform ganz ähnlich, welche der Venusinische Dichter zu Anfang seiner Poetik beschreibt. Der Sinn für das geistig mit einander Unverträgliche ist in der That nicht selten äußerst stumpf unter den Menschen; und der rationalismus vulgaris, dem das beliebige Denken so ungemein flink von der Hand geht, hat dafür gesorgt, daß die Theologen wahre Kameele mit Haut und Haaren in der genannten Beziehung haben verschlingen lernen, ohne es zu merken, oder sich logisch davon inkommodirt zu fühlen.

91. Nur zwei oder drei Beispiele will ich anführen, um

begreiflich zu machen, wie sehr gerade die Naturkunde geeignet ist, jene heillose Geistesstumpfheit nicht aufkommen zu lassen, die keinen Sinn und Takt hat für das Gehörige und Ungehörige, für das Nothwendige und Willkührliche. Die Phantasie der alten Dichter und Mythologen schuf bekanntlich Satyrgestalten und Centauren. Nun wissen wir zwar recht gut, daß dergleichen Geschöpfe nicht existiren, und nicht existirt haben. Wir sagen uns aber gewöhnlich nicht, daß sie gar nicht existiren können. Wir halten eine solche Zusammensetzung von Menschenleib und Ziegenfüßen nicht ohne Weiteres für physisch unmöglich. Die Naturforschung klärt unser Denken hierüber erst vollkommen auf, und weist die Unmöglichkeit einer solchen Komposition aus osteologischen Gesetzen auf das Ueberzeugendste nach. Hier haben wir also, freilich ein rohes, aber deshalb eben desto handgreiflicheres Beispiel, wie leicht der Verstand Etwas zusammenreimt, was sich in der Natur nicht zusammenreimt, und wie wenig ihm oft das Naturwidrige seiner Zusammenreimereien auffällt und anstößig wird.

92. Agassiz wurde auf eine Fischschuppe an einem mergelig-kalkigen Gesteine aufmerksam gemacht. Er bestimmte nicht nur sogleich die Gattung, zu welcher der ehemalige Inhaber dieser Schuppe gehörte, sondern auch die Stelle seines Körpers, an welcher die Schuppe ihren Sitz gehabt hatte. Cuvier war im Stande, aus einem einzigen fossilen Knochen nicht nur den ganzen Knochenbau des vorweltlichen Thieres, welchem der Knochen entstammte, anzugeben, sondern auch die äußere Gestaltung und Bedeckung, ja die Lebensweise desselben zu beschreiben. Man denke nur z. B. an seine Aussage über den berühmten Megalonyxknochen! Wahrhaftig! unsre Theologie würde nicht so viel Versteinertes und Verknöchertes in sich dulden, wenn sie etwas mehr petrefactologischen und osteologischen Verstand in sich hätte.

93. Hat sich nun auf diese Weise die Nothwendigkeit sowohl, wie die Ersprießlichkeit einer theologischen Kenntnißnahme vom Naturgebiete herausgestellt, so wird es nicht schwer halten,

schließlich noch den rechten Gesichtspunkt anzudeuten, von welchem aus die in die Theologie hereingezogenen Naturparallelen gefaßt und begriffen werden müssen. Alle diese Naturparallelen und Naturanalogieen, wie sie jetzt noch beschaffen sind, und jetzt mehr als früher in der theologischen Literatur unsrer Tage zum Vorscheine kommen, sind fürwahr von noch ziemlich geringem und untergeordnetem Werthe. Auf eine eigentlich wissenschaftliche Bedeutsamkeit können die wenigsten von ihnen Anspruch machen. Weit entfernt, schon wissenschaftlich organisirt zu sein, sind sie vielmehr nur als ein dünner, organisirbarer Stoff zu betrachten, aus welchem, so Gott will, wissenschaftliche Gestaltungen und Richtungen mit der Zeit sich entwickeln werden. Sie sind meistentheils noch nicht einmal Nebelsterne, sondern bloßer Sternennebel.

94. Die eigentliche Bedeutsamkeit dieser Naturanalogieen und Parallelen, in ihrem jetzigen Auftreten in der Theologie, läßt sich an einem von der Kriegskunst entlehnten Gleichnisse ziemlich klar zur Anschauung bringen. Man denke an die Laufgräben bei belagerten Festungen. Was die eröffneten Laufgräben im Festungskriege, dies sind ohngefähr diese Parallelen in der Theologie. Sie sind die ersten ernstlichen Versuche, gegen ein wissenschaftliches Gebiet vorzurücken, und sich desselben zu bemeistern, das bis jetzt für das wissenschaftlich theologische Bewußtsein hinter Mauern, Schlössern und Riegeln lag. Mögen diese oft wunderlich genug ausfallenden Hin- und Herzüge noch so sehr verlacht und verspottet werden, — der Geist der Forschung, dem von daher ein Wort der Verheißung entgegenklingt, wird sich hierdurch nicht irre machen lassen in seinen Anstrengungen.

95. Der Geist müßte nicht Geist, sondern Stock und Stein sein, wenn er es unterlassen könnte und sollte, Ausleger der Natur zu werden, und Priester ihrer Mysterien und Symbole. (Vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 161.) Die Symbole der Natur sind weder inhaltsleer, noch absolut unverständlich; denn sie sind Buchstaben jenes Urwortes, das alle Dinge schafft und trägt und beseelt. Und dem Menschengeiste ist in der

intellectuellen Macht des Wortes eine Macht gegeben, die in eben dem Maaße wächst, und dem Verständnisse aller Sichtbarkeit entgegenreift, in welcher sie sich zur Homogeneität und Receptivität für die Lichtfülle jenes Urwortes steigert. Freilich war der gute Reuchlin bei seinen kabbalistischen Träumereien unvermerkt in große Albernheiten hinein gerathen. Das darf uns aber nicht hindern, das eben so ächt Biblische, als tief Philosophische einzelner Ideen in seinem merkwürdigen Buche de verbo mirifico anzuerkennen. Und welcher unsrer Philosophen dürfte sich denn schämen, über die Wortvernunft und über die Vernunft des Wortes das geschrieben zu haben, was sich bei dem berüchtigten Agrippa von Nettesheim hierüber findet? Siehe Agr. ab N. de occult. phil. I, 39. 40.

96. Diese Bemerkung führt uns zu einer andern Ansicht von dem Sinne und Zwecke der Naturparallelen in der Theologie. Es fällt diesen Parallelen nicht ein, für völlige Gleichheitsnachweiser gelten, und die geistigen Erscheinungen, denen sie zur Seite stehn, als mit ihnen identisch, und folglich für ihr alter ego ausgeben und erklären zu wollen. Das Schicksal, so schief gefaßt und beurtheilt zu werden, müssen sie übrigens mit ihren Herren Vettern theilen, mit den biblischen Parallelstellen, besonders mit denen, die durch die noch immer nicht recht geknackte harte Nuß des ἵνα πληρωθῇ eingeführt werden. Denen ist es größtentheils auch nicht besser gegangen, wie ihnen; man hat auch gar häufig nicht begriffen, was sie eigentlich wollen und sollen; so wie denn auch, um dies beiläufig zu bemerken, die Parallelstellen zu den Bibelsprüchen aus den heidnischen Klassikern selten in dem rechten Sinne gegeben und genommen worden sind, indem man entweder den wesentlichen, innern Unterschied nicht anerkannte, der bei allem äußerlichen Gleichlauten zwischen ihnen obwaltet, oder aber kein Gefühl für die nahe Verwandtschaft von jenen zu diesen hatte. Mögen die Theologen zusehn, wie sie mit der Absicht und Bedeutsamkeit der Bibelparallelen und Klassikerparallelen in's Reine kommen; wir haben es hier zunächst nur mit den Naturparallelen

und ihrem theologischen Gehalte und Werthe zu thun, und dieser besteht wesentlich in einer das Ideenlicht sammelnden und zurückwerfenden Wirksamkeit.

97. Eine Wissenschaft, welche, wie die Theologie, die weite Unendlichkeit vor sich hat, und deren „Wissen und Verstand oft genug mit Finsterniß umhüllt ist," wie es im Kirchenliede heißt, — eine solche Wissenschaft sollte doch von Herzen froh sein, wenn dem nicht selten schwachen Schimmer ihrer dogmatischen und transscendentalen Ideen dann und wann eine gutmüthige Naturparallele zu Hülfe käme, und das Zerflackern des dünnen Lichtstreifens in die unendliche Weite des ideellen Seins verhütete. Sie sollte sich freuen, wenn ihre Gedankenäußerungen von Zeit zu Zeit an solchen Naturparallelen ein Echo fänden, und sollte mit diesem Echo nicht etwa, wie die Kinder, eine kindische Kurzweil treiben, sondern es dazu benutzen, einen verstärkten Eindruck von ihrem Ausdrucke zu bekommen, und die Rückwirkung davon in der erhöhten Deutlichkeit und Concentrirung ihrer Einsicht zu verspüren.

98. Und somit vor der Hand genug von dieser Materie. Ich bilde mir nicht ein, ihr zu ihrem vollen Rechte verholfen zu haben, oder verhelfen zu können. Ich will recht gern zugeben, daß diese flüchtigen Bemerkungen im Glühofen einer strengen Kritik nicht alle Stand halten, und großentheils darin zu Schlacken werden, denen sich kein gediegenes Gold abgewinnen läßt. Eins aber bilde ich mir doch ein, oder weiß es vielmehr ganz gewiß, daß ich nämlich in der Hauptsache nicht ganz Unrecht habe; sondern daß ich mit gutem Gewissen eine künftige Occupation des Naturgebietes von dem theologischen Bewußtsein und für dasselbe behaupten und fordern kann. Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste: „bereitet dem Herrn den Weg!" Und bei dem Gotte, der Himmel und Erde geschaffen hat! diese Stimme ergeht auch an euch, ihr Naturforschervereine, und wird nicht immer und ewig die Stimme eines Predigers in der Wüste sein!

Beiträge zur Lehre von der Freiheit,

von

Dr. Romang,
Pfarrer zu Dorfletten im Canton Bern *).

Es gibt Gegenstände der Wißbegierde, von denen sich entfernt zu halten, einen eben so gesunden Sinn beweist, als sich vorzugsweise damit zu beschäftigen; es gibt Resultate wissenschaftlicher Beschäftigung, in Ansehung welcher man dem, der darauf geführt worden ist, billig zumuthet, daß er sie nicht zu eilig vor das Publikum bringe, und wenn er hierzu veranlaßt

---

*) Je willkommner der Redaktion die vorliegende, vom scharfsinnigen Verfasser der Schrift: Ueber Willensfreiheit und Determinismus, eingesendete Abhandlung ist, und je förderlicher ihr diese erscheint, um den Gegensatz der hier vertheidigten deterministischen Lehre über die Freiheit von der, welche sich die „spekulative" nennt, auf bestimmte Begriffsunterschiede zurückzuführen, und so weitere Verhandlungen zwischen beiden zu veranlassen: so muß doch die unterzeichnete Redaktion, in Bezug auf die antikritischen Erinnerungen des Verfassers gegen die Herren Proff. Weiße und K. Ph. Fischer, vorbehaltlich ihrer eigenen etwaigen Gegenbemerkungen, auf die dabei angezogenen Abhandlungen selbst verweisen, und die Leser um genaue Vergleichung derselben bitten. Die Recension von Weiße über das Romang'sche Werk ist in den Heidelberger Jahrbb. Oktober 1835. S. 991 ff. abgedruckt; die Abhandlung von Fischer, über den speculativen Begriff der Freiheit findet sich in dieser Zeitschrift Bd. III. H. I. S. 101—159.

Die Redaktion.

wird, doch nur mit der Bedächtlichkeit es thue, die bei jedem Schritte Pflicht ist, durch welchen das gemeine Bewußtsein in seinen wichtigsten Ueberzeugungen verletzt oder verwirrt werden kann. Allein eben so gewiß ist, was Herbart irgendwo sagt: die Probleme der Metaphysik bleiben und plagen immerfort. Man kann ihnen nicht überall ausweichen, man soll auch die bedenklichen Stellen auf dem Wege der Wahrheitsforschung nicht immer umgehen, am wenigsten sie täuschend zu verdecken suchen.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat auch wirklich weniger Mißbilligung, als er selbst erwartete, dafür erfahren, daß er vor etlichen Jahren die ohne Zweifel in die bezeichnete Kategorie fallende Frage über die Freiheit auf eine Weise zur Sprache brachte, welcher das gemeine Bewußtsein widerstrebt, und zu der sich die Philosophen ungefähr eben so selten bekennen wollen, als zu der Ansicht, welche Pantheismus zu heißen pflegt *). Das Problem der Freiheit ist um diese Zeit wiederum in den Vorgrund der philosophischen Forschung getreten, Freiheit und Nothwendigkeit von bedeutsamer Seite her zum Unterscheidungsmerkmale der philosophischen Systeme gemacht, und seit dem Erscheinen unserer Arbeit, gleichviel, ob mit oder ohne Rücksicht auf uns, der wissenschaftliche Begriff der Freiheit verschiedentlich mit Fleiß und Scharfsinn behandelt worden. Wir dürfen daher wohl auch jetzt hoffen, ohne Ungunst angehört zu werden, wenn wir hier nochmals einen kleinen Beitrag zu diesen jedenfalls noch nicht abgeschlossenen Verhandlungen zu geben versuchen.

Nicht Zufall oder bloße Wunderlichkeit hat den Verfasser zuerst auf diese Frage und die in jener Schrift mit Offenheit dargelegte deterministische Auffassung geführt, sondern, wie er sich auf's Deutlichste bewußt ist, die Gewalt, mit welcher die philosophisch-theologische Anschauungsweise Schleiermachers im Jahre 1830 sich seiner bemächtigte, und in welcher, gesetzt,

*) In der Schrift: Ueber Willensfreiheit und Determinismus. Bern bei Jenni. 1835.

es sei nie recht auf diesen Punkt eingegangen worden, eine andere Auffassung der Freiheit unmöglich Platz zu haben schien. Zugleich auch hat er weder damals, noch seither, belehrt werden mögen, daß das Hegelsche System einen andern Freiheitsbegriff zulasse. Bei einer andern Auffassung der Freiheit schien es unmöglich, in jener doch so schwer abzuweisenden Ansicht zu acquiesciren; und doch würden wir lieber auf das Wissen, als auf die anscheinend damit nicht verträgliche Sittlichkeit verzichtet haben. Daher wurde uns dies die wichtigste Vorfrage für die Selbstberuhigung und für die wissenschaftliche Betrachtung der religiösen und sittlichen Dinge.

Hier nun erlauben wir uns hauptsächlich deswegen wiederum diese Sache zur Sprache zu bringen, weil in einer bei Schultheß in Zürich jetzt erscheinenden Arbeit: „über natürliche Religionslehre", der in der frühern Schrift eingenommene Standpunkt, ungeachtet mehrfacher, aller Rücksicht würdiger Mahnungen, nicht aufgegeben worden ist, auch die Erörterung der Frage selbst durch eine klare Darlegung des gegenwärtigen Standpunktes der Verhandlungen auf positive oder negative Weise gefördert werden zu können scheint. Auf Mehreres von dem direct gegen uns Bemerkten werden wir uns beziehen müssen; doch ist es uns nicht um eine Antikritik unserer Gegner zu thun. Nicht was über unsere frühere Schrift Freundliches oder Unfreundliches, sondern was über die Sache Bedeutsames gesagt worden ist, darf hier eine Bedeutung haben. Wenn daher auf nun bereits älter gewordene kritische Journal-Artikel Rücksicht genommen wird, so soll es doch nur in demjenigen Sinne geschehen, wie es mit solchen, wissenschaftlich bedeutsamen, Abhandlungen auch in selbstständigen Schriften Unbetheiligter zu geschehen pflegt. Und wie die eigne Persönlichkeit zurücktreten soll, so werden wir, nach der von uns angenommenen Weise, es uns auch nicht sehr ängstlich zur Gewissens-Sache machen, jedesmal bei der fremden Ansicht den Namen des Urhebers hervorzustellen. Ist doch überhaupt die Sitte, daß überall die Einzelnen mit ihrem Namen hervortreten, haupt-

sächlich nur deswegen, weil so die Eitelkeit, in Ermangelung jeder andern Zucht, durch ihr eignes Uebermaaß sich selbst etwelchermaaßen in Schranken hält, der uralten Weise vorzuziehen, bei welcher kein Einzelname sich aufzuthun vermochte, sondern die ganze Bildung sich ausarbeitete, als das gemeinsame Werk der Gebildeten.

Die vereinzelte Erörterung einer Frage wird selten ganz auf die nämliche Weise angefangen und durchgeführt werden können, wie diejenige, welche ihr an ihrer organischen Stelle im Systeme des vollendeten Wissens zu Theil werden würde. Für eine solche Abhandlung ist es wohl jeder Zeit am Richtigsten, nach dem Beispiele Plato's zu beginnen mit der Erörterung des Begriffs der Sache zuerst für sich.

Ein Gewisser hat es (in einer bei ihrer gänzlichen Bedeutungslosigkeit in wissenschaftlicher Hinsicht nicht näher zu bezeichnenden Abhandlung) als einen unedeln Kunstgriff (hätte nur er so edeln Sinn, solche Aufrichtigkeit, so viel Fähigkeit begriffsmäßiger Erörterung!) der frühern Arbeit über unsern Gegenstand gerügt, daß in derselben vom gemeinen Bewußtsein ausgegangen, und die Anhänger der gewöhnlichen Freiheitsvorstellung Aequilibristen genannt würden. Noch jetzt können wir jedoch nicht anders, als die dem Determinismus entgegengesetzte Auffassung so bezeichnen, und werden es auch um so eher thun dürfen, da Hr. Prof. C. Ph. Fischer in einer in dieser Zeitschrift mitgetheilten, bei fernern Verhandlungen über diese Frage nicht zu übersehenden Abhandlung über den speculativen Freiheitsbegriff den Determinismus das entgegengesetzte Extrem des Indifferentismus genannt hat, und neben diesen zweien eine dritte Auffassung erst selbst aufstellt, bei den Frühern aber nicht anerkennt. Unter dem Indifferentismus nämlich versteht nicht nur dieser Schriftsteller genau dasjenige, was wir Aequilibrismus nannten, sondern der längst festgestellte Sprachgebrauch hat beide Worte wesentlich gleichgewerthet, so daß wir denn auch ganz gern uns des erstern bedienen wollen. Und eben so

scheint uns auch jetzt noch in einer isolirt für sich anfangenden Abhandlung dieser Ausgang vom gemeinen Bewußtsein der angemessenste. Der indifferentistischen Vorstellung aber werden wir wenigstens für den Anfang die deterministische gegenüber stellen dürfen, obgleich sie uns gelehrt haben, daß nur die gemeine Reflexion bei diesem Gegensatze stehen bleibe.

Die deterministische Auffassung kennt nur ein Handeln oder Wirken nach oder aus der Bestimmtheit des Wesens; die indifferentistische hingegen läßt Entschluß und That nicht aus einer festen Wesensbestimmtheit hervorgehen, sondern aus einer Selbstbestimmung, welche eben so leicht auch anders gekonnt haben soll. Alle bedeutsamern Gegner der deterministischen Ansicht wollen jedoch gegenwärtig die indifferentistische nicht zu vertheidigen das Ansehen haben, so daß wir zunächst wenigstens nicht zu untersuchen brauchen, ob vielleicht dieselbe unrichtig verworfen worden sei. Wer nun weder die deterministische, noch die indeterministische Auffassung zulassen will, hat einen wirklich von diesen beiden verschiedenen Freiheitsbegriff aufzuweisen und als den richtigen zu begründen. Dies hat denn auch verschiedentlich geschehen sollen.

Hr. Prof. Weiße, der uns gewiß nicht als über einen Mangel, weder an Hochachtung, noch an dankbarer Anerkennung der uns selbst bewiesenen Freundlichkeit, zürnen wird, wenn wir auch jetzt nicht ganz in seine Weise einzugehen vermögen, verwirft das indifferentistische in jedem Augenblicke Auchanderskönnen, sowohl beim creatürlichen, als beim göttlichen Geiste; allein er lehrt ein Auchanderssein- und handelnkönnen beider, nicht zwar als ein actuales, gegenwärtig wirkliches, aber als ein a u f g e h o b e n e s.

Wir dürfen es hier nicht unternehmen, diese Philosophie überhaupt einer Kritik zu unterwerfen, in welcher, vom echt Hegelschen Standpunkte aus, in nothwendigem Fortschritte der Hegelschen Dialektik, über das Gebiet der absoluten Nothwendigkeit der logischen Kategorieen auf ein Gebiet der Freiheit hinausgegangen, und so den Systemen der Nothwendigkeit das

allein wahre System der Freiheit entgegengestellt werden soll. Die Auffassung der Metaphysik als einer bloß negativen Wissenschaft ist schon in dieser Zeitschrift von bedeutsamer Seite her bestritten, und dagegen erinnert worden, was freilich in unserer Zeit, und besonders gegen eine aus der Hegelschen sich hervorarbeitende Ansicht, nicht mehr zu erinnern nothwendig sein sollte, daß die Form nicht als ein nur Negatives, Unwirkliches, von dem positiven Inhalte ausgeschieden werden kann. Sind die Kategorieen in ihrer Totalität die nicht nichtsein oder anderssein könnende Form des wahrhaft Seienden, so werden sie dies sein, als reales Gesetz und substanzielle Bestimmtheit des Seins.

Wenn wir recht verstehen, so sollte es nach dieser Lehre, bei der schlechthinigen Nothwendigkeit der Form alles Seins, doch keine Nothwendigkeit eines wirklichen Seins geben, vielmehr soll das System der Kategorieen in seiner vollständigen Entwickelung zuletzt hinausweisen auf ein sie selbst und mit ihnen das reale Sein, dessen Form sie sind, Setzendes, welches zum Wenigsten das Sein auch anders oder gar nicht hätte setzen können, also wohl auch sie selbst. Sie wären also nicht nicht und nicht anders sein könnende Form des Seins nur vermöge der ewigen Setzung ihrer selbst und des sie erfüllenden Seins durch Gott, bei dem es aber, man darf nicht sagen, gestanden hätte, und noch weniger steht, aber doch quasi gestanden (quasi sanguis der Epicureischen Götter), das reale Sein, und, wenn die Kategorieen nur an und in diesem sind, auch sie anders zu setzen.

Daß die Kategorieen mit allem sie Erfüllenden durch Gott gesetzt seien, werden nur diejenigen bestreiten, welche kein wahrhaft Göttliches anerkennen, kein ursprünglich Setzendes, sondern im ersten Anfange nur Gesetztes oder Vorausgesetztes. Hier können wir jedoch nur eintreten auf das uns gegenwärtig zunächst Interessirende, das Auchnichthabengesetztseinkönnen der jetzt bestehenden realen Nothwendigkeit. Ungeachtet des aufrichtigsten Bemühens ist es uns nun, wie auf mancher andern

Stelle, so auch hier, nicht möglich, die wirkliche Nothwendigkeit der Auseinanderfolge der in dem vor uns liegenden Systeme aufgestellten Lehrbestimmungen einzusehen *), was uns denn freilich bereits als Unvermögen wissenschaftlicher Erkenntniß bezeichnet worden ist; und immerfort trifft es auch uns, wie überhaupt die Gegner dieses neuen Freiheitsbegriffs, daß wir denselben nicht recht zu unterscheiden wissen von dem äquilibristischen. Diese Auffassungsweise ist nicht ganz die des gemeinen Bewußtseins. Nach der Meinung des letztern wäre die Möglichkeit des Andern eine fortwährend reale, im Dasein jedes Dinges jeden Augenblick vorhandene, wobei nach dem ausdrücklichen Geständnisse des Urhebers dieser Lehre keine Wissenschaft

*) Wären die metaphysischen Kategorieen nur die leere, aber doch absolute, nicht nichtsein oder andersseinkönnende Form des wahrhaft Seienden: so würden sie ihrem Begriffe nach, da dieser nur in der Negation des Realen und Auchnichtseinkönnenden gedacht wird, allerdings in gewissem Sinne hinausweisen auf den Begriff eines solchen. Allein damit ist keineswegs die Wirklichkeit eines solchen Seins erwiesen. Freilich wird nach der alleinwissenschaftlichen Methode gar häufig so bewiesen. Würde aber dann von jeder Denkbestimmung, ähnlich wie im Platonischen Parmenides, nicht immer das Entgegengesetzte eben so sehr, wie das wirklich Gesetzte, zu setzen sein? Es wird gelehrt: Durch das bloße Dasein eines nicht nichtsein, nicht andersseinkönnenden Gebietes sei schon gesetzt, daß alles ihm nicht Angehörige ein Auchnichtsein-, Auchandersseinkönnendes sei. Nun meinten wir ein wenig gelobt zu werden, wenn nach diesem Muster wir z. B. aus der von den Hegelianern der sogenannten linken Seite offen gelehrten Nichtpersönlichkeit Gottes gerade die Persönlichkeit erwiesen, da ja das nicht in der Nichtpersönlichkeit Begriffene nothwendig die Persönlichkeit sein müsse. Wie aber, wenn wir nun ferner sagten: Aus dem Dasein des absolut guten Geistes folge die Nothwendigkeit eines absolut bösen? Denn was nicht der gute Geist ist, müsse der böse sein? Hier hätten wir ja noch genauer das Muster copirt.

von realen Dingen möglich wäre. Aber das ursprüngliche, an sich seiende Auchnichtsein- oder Auchandersssein- und schaffenkönnen dessen, der alles Sein gesetzt, oder das ursprüngliche sich anders bestimmen, sich eine andere Existenz nehmen Können des endlichen Geistes, — ist dies denn etwas Anderes, als die Vorstellung des gemeinen Indifferentismus, nur aus dem actuellen Sein, sowohl des Göttlichen, als des Endlichen, hinausgeschoben in ein sogenanntes potentielles Sein beider, welches nicht recht ein Sein, noch ein Gewesensein sein soll, und dem doch eine gewisse reale Priorität vor dem actuellen Sein würde zukommen müssen. Diese Lehre erinnert an die ehemalige, antike und moderne, in welcher die nothwendige Bestimmtheit des realen endlichen Seins anerkannt, die creatürliche und göttliche Freiheit aber in die Region des Intelligibeln hinausversetzt, und dort als Indifferentismus vorgestellt wurde. Sie ist anders gestaltet, aber wahrlich ihrem Wesen nach keine wahrhaft andere. Es muß daher immerfort auch gegen sie eingewendet werden, was gegen ihre früher geborne Schwester. Obgleich die, welche sagen wollten, daß dem Systeme der Freiheit zufolge die Zweckmäßigkeit der Welt auf dem Zufalle beruhen würde, als Unbelehrbare, deren eigene Rede sie Lügen strafe, bezeichnet, und demnach sich selbst überlassen worden sind; so müssen wir dennoch zu diesen Armseligen uns stellen, und trösten einstweilen uns damit, daß, wie aus den neulichst lautgewordenen Aeußerungen eines gewiß nicht Bornirten (Strauß, Dogm.) sich erzeigt, auch Andere in dem uns beschäftigenden Systeme nicht durchweg die strengste Denknothwendigkeit zu erkennen vermögen.

Allerdings würde, nach der ausdrücklichen, fast unwillig nachdrucksamen Bemerkung des tiefsinnigen Urhebers dieser Lehre, „diejenige Nothwendigkeit, die aus der Ueberwindung des unmittelbar Möglichen, aus der freien (sei es bewußten oder unbewußten) Wahl zwischen den Momenten dieser Möglichkeit hervorgeht, zwar eine Nothwendigkeit, aber doch von jener Nothwendigkeit, welche, als eine ursprüngliche Nothwendigkeit, eine

Möglichkeit des Andern nicht überwunden hat, verschieden sein;" allein ihre ursprüngliche Voraussetzung wäre nicht verschieden von der bestimmungslosen Indifferenz.

Das jenseits des actualen Seins angenommene Auchnicht- und Auchandersseinkönnen würde, wenn es ein wirkliches Auch-anderskönnen sein soll, sich von dem des Indifferentismus nicht realiter unterscheiden, und wenn die Möglichkeit des Auchanders-seins so sehr eine aufgehobene ist, daß sie „gar nicht mehr zur That kommen kann," so ist nicht zu sagen, wie sich die Auffassung des Wirklichseienden von der deterministischen unterscheide. Vielleicht aber ist durch Andere die sowohl vom Determinismus, als vom Indifferentismus verschiedene richtige Auffassung entwickelt und begründet worden.

In der bereits erwähnten, in dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlung über den speculativen Freiheitsbegriff hat man damit angefangen, zu bemerken, die deterministische Ansicht sei das andere Extrem zu der indifferentistischen, und „deswegen" lasse sie sich so wenig rechtfertigen, wie diese. Demnach wird das Wahre in einer dritten und höhern gesucht.

Allerdings ist es auch außerhalb der speculativen Methode, — welche, im Vorbeigehen gesagt, noch nicht war, als J. G. Fichte sich Professor der Speculation nennen zu dürfen glaubte, und nicht mehr ist bei manchen der nicht unbedeutendsten und sich keineswegs für unspeculativ haltenden Hegelianer, — auch sonst ist es anerkannt, daß gar oft das Richtige zwischen zwei Extremen in der Mitte liege. Auf dem praktischen Gebiete wird indessen die richtige Mitte nicht ausnahmlos für das Richtigste gehalten. Und so wenig die Tugend jedes Mal mit Sicherheit nach dem Aristotelischen Grundsatze als die Mitte zwischen zwei Lastern aufgefunden und gefaßt werden kann, ist es überhaupt auf dem Felde der wissenschaftlichen Erörterung sofort entschieden, daß von zwei entgegengesetzten Ansichten keine die Wahrheit enthalten könne. Zu dem Meisten, was irgend aufgestellt wird, würde sich ein einseitiger, auf die Spitze getriebener Gegensatz entweder bereits auch aufgestellt finden,

oder doch leicht aufstellen lassen; soll deswegen immer die Wahrheit weder in dem einen, noch in dem andern der entgegengesetzten Sätze enthalten sein? Gesetzt, in den meisten Fällen sei das directe Gegentheil einer einseitigen Ansicht ebenfalls eine theilweise unwahre Einseitigkeit, so bildet doch zu der gänzlichen Unwahrheit — und als gänzlich unwahr wird, ihrem Principe nach, die indifferentistische Ansicht erkannt, — zur gänzlichen Unwahrheit bildet eben die Wahrheit den extremsten Gegensatz. Das Entweder — Oder der gewöhnlichen Verstandes-Reflexion führt nicht immer zur richtigen Einsicht; aber das Weder — Noch, das Sowohl — Alsauch eben so wenig. Beides sind Handgriffe, über deren richtige Anwendung nur die sonst zu gewinnende richtige Einsicht in die Sache entscheiden kann. Die gemeine Verstandes-Reflexion handthiert allerdings nicht selten zu sehr nur außen um die Sache herum; aber mit der neuern speculativen Methode dreht man sich zuweilen, wie nach dem bekannten Ausspruche des Mephistopheles, im Kreise um sich selbst herum.

Hier wird denn als die Wahrheit der extremen und in ihrer Einseitigkeit unwahren Ansichten der ursprünglichen Indifferenz einer- und der ursprünglichen Bestimmtheit andrerseits der Begriff der eigenthümlichen Bestimmungsfähigkeit aufgestellt. Sehr geschickt wird dabei gegen die deterministische Ansicht bemerkt: „Sobald eine Selbstbestimmung zum Wirken angenommen werde, und doch jedes Wesen nur nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur wirken solle, gerathe man mit seiner eigenen Rede in Widerspruch. Ein Wesen, das nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit wirke, bestimme sich nicht selbst zum Wirken, indem es ja schon an sich oder seiner Natur nach bestimmt sei, so daß es in seinem Wirken nur ursprüngliche Bestimmtheiten heraussetze. Durch Aufnahme dieses Gedankens der Selbstbestimmung werde die deterministische Ansicht bei consequenter Fortentwickelung sowohl über sich selbst, als über den Indifferentismus hinausgewiesen. Sei das freie Wesen sich selbst bestimmendes Ich, so sei seine Bestimmt-

heit durch seine Selbstbestimmung gesetzt, oder sei die Folge von dieser, und es wirke nicht nach seiner ursprünglichen Bestimmtheit."

Ohne Zweifel muß die deterministische Ansicht sich in Acht nehmen, wenn sie mit dem Begriffe der Selbstbestimmung sich nicht in Widersprüche mit sich selbst verwickeln will; indessen geschieht es doch nicht nothwendig aus bloßer Gedankenlosigkeit, wenn dieser Begriff aufgenommen wird. Freilich aber kann auf diesem Standpunkte von eigentlicher Selbstbestimmung nur die Rede sein, inwiefern das Subject, von dem sie ausgesagt wird, als sich selbst wollend völlig selbstständig ist. Das göttliche Wesen würde auch nach dieser Ansicht sich wahrhaft selbst bestimmen, wenn es wirklich als Subject gedacht, sein Sein als Wille gefaßt wird, so daß es eben so sehr nur ist, weil es sich will, als sich will, weil es dieses bestimmte ist. Für das endliche Wesen hingegen gibt es allerdings unter diesem Gesichtspunkte nicht eine absolute Selbstbestimmung, indem dieses, weil nicht schlechthin durch und aus sich selbst seiend, nicht in gleicher Weise ist, weil es sich will, und sich will, weil es ist, sondern, wenn auch nicht wahrhaft geworden und seiend, bis es sich als Wille selbst erfaßt, also sich will, doch mehr will, weil es ist, als umgekehrt. Im Verhältnisse zu dem Absoluten wird auf diesem Standpunkte dem endlichen Wesen gar keine wahre Selbstbestimmung beigelegt werden können, — worüber jedoch noch später, — wohl aber in einem gewissen Sinne im Verhältnisse zu den andern endlichen Wesen. In ihrer Sphäre nämlich kommt diesen allen, und jeden gegeneinander, eine relative Selbstständigkeit zu, und inwiefern hier das eine, zur Selbstheit in sein eignes Sein vertieft, nun aus dieser Mitte seiner eigenen Natur heraus wirkt und thätig ist, wird beziehungsweise, im Unterschiede gegen seine von außerendlichen Bestimmungen abhängige Wirksamkeit, ihm eine Selbstbestimmung zugeschrieben werden dürfen.

Doch es handelt sich gegenwärtig nicht um die Rechtfertigung einzelner früherer Wendungen, sondern um die Förderung

der Untersuchung. Ist nun die Lösung des uns beschäftigenden Problems wirklich gefördert durch diesen Begriff der Bestimmbarkeit, welcher die Wahrheit der beiden entgegengesetzten falschen Ansichten sein soll? „Die Bestimmungsfähigkeit," wird gelehrt, „ist weder Indifferenz oder abstracte Unbestimmtheit, noch ist sie Bestimmtheit, sondern sie ist die Macht (potentia) der Selbstbestimmung. Das nach deterministischer Auffassung aus seiner eigenthümlichen Bestimmtheit wirkende Wesen ist entschieden unfrei, und das an sich indifferente Wesen kann sich in seiner Willenlosigkeit gleichfalls nicht als frei erweisen; als abstractes, wesenloses Princip ist es eben so sehr der wahrhaft freien Selbstentscheidung unfähig, wie das an sich unfreie, innerlich determinirte Subject. Allein das Wesen ist einerseits nur innerliche Möglichkeit oder Macht (potentia) der Selbstbestimmung, andrerseits bestimmt das wollende Subject sich so wenig abstract oder aus Nichts, daß es vielmehr in seiner Bethätigung sein eigenthümliches Wesen verwirklicht. Da es aber an sich mächtiges, d. h. bestimmungsfähiges oder sich selbst bestimmendes Princip ist, so verwirklicht es nicht nur eine seiner Selbstbestimmung zu Grunde liegende Anlage, sondern was es ist, ist es in seinem Wollen und durch sein Wollen."

Hier soll wirklich eine neue Auffassung gegeben, nicht nur die alte indifferentistische aus dem Entwicklungsverlaufe des Wesens in seinen Anfang hinausversetzt werden. Das frei zu nennende Wesen soll, nach ausdrücklicher Versicherung, nicht mit einem Auchandersk önnen, welches nur eine abstracte Wesenlosigkeit sein müßte, anfangen, und doch auch nicht mit einer bereits seienden Bestimmtheit, sondern durch Selbstbestimmung soll das an sich nur Bestimmbare sich seinen Charakter selbst entscheiden. Die Ausdrücke sind nicht die der Weißeschen Bücher, und auch die Vorstellung ist bei vieler Aehnlichkeit nicht ganz dieselbe. Die Spitze oder der Kern dieses Freiheitsbegriffs wäre die sowohl von der deterministischen Bestimmtheit, als der Unbestimmtheit oder Wesenlosigkeit, als welche die indifferentistische Vorstellung anerkannt wird, sich unterscheidende

reale Macht eines eigenthümlichen Wesens, und zwar eine Macht der Selbstbestimmung, aus welcher heraus doch keineswegs jede als möglich zu denkende Bestimmung hervorgehen könne, sondern nur eine bestimmte, wenigstens relativ bestimmte, wie im weitern Verlaufe der Abhandlung gelehrt wird. Dies würde das Ansich des freien Wesens sein, sowohl des göttlichen, als des creatürlichen.

Diese Auffassung ist allerdings eine mittlere zwischen, oder in einem gewissen Sinne höhere über den zwei entgegengesetzten des Indifferentismus und des Determinismus. Sie ist weder die eine, noch die andere, enthält aber die Elemente beider in sich, — ob aber in einen wirklich denkbaren Begriff vereinigt, ist zu untersuchen.

Das Element der äquilibristischen Ansicht steckt darin, inwiefern, mit ausdrücklichster Abweisung jeder festen, die weitere Entwicklung in sich schließenden Bestimmtheit, eine Selbstbestimmungsfähigkeit angenommen wird, aus welcher das eigenthümliche Wesen, wie man zunächst meinen könnte, ohne bereits irgendwie gegebene Beschränkung und Bedingtheit erst entstehen, entschieden werden soll: das Element des Determinismus ferner, inwiefern doch nicht abstracte Wesenlosigkeit, sondern eine ursprüngliche, reale Wesenhaftigkeit der ersten Selbstbestimmung vorausgeschickt, und dann auch in der Folge ein sehr bestimmtes, die unbestimmten Möglichkeiten des Könnens ausschließendes Wesen angenommen wird. Was ist sie aber denn, diese Bestimmbarkeit des noch nicht Bestimmten, diese Wesenheit des noch gar kein bestimmtes Wesen Habenden? Wir vermögen es nicht einzusehen, und wollen dieses Unvermögen offen aussprechen, auf die Gefahr hin, als jedes speculativen Begriffs unfähig behandelt zu werden, in der Hoffnung, durch diese neue Anregung der Frage dürften Erörterungen veranlaßt werden, die entweder uns gründlicher von unserer Denkunfähigkeit überzeugen, oder doch den Stand der Verhandlungen aufhellen, und die letztern auf die eine oder andere Weise fördern könnten.

Gewiß wird der Urheber dieser Lehre nicht sagen wollen,

daß überhaupt reales, wirkliches Wesen irgend sein und gedacht werden könne ohne Bestimmtheit; gewiß schreibt er sonst jedem Wesen eine Wesenhaftigkeit nur zu je nach seiner Bestimmtheit, ohne die es, was es ist, nicht wäre, in deren Totalität es eben seine ganze Wesenheit habe. Wie ist denn diese Wesenheit des Freien zu denken, ehe sie eine Bestimmtheit gewonnen hat? Was ist das für eine Macht, der noch keine bestimmte Mächtigkeit zukommt? Muß nicht um so mehr diese Macht der Selbstbestimmung bereits ein bestimmtes Wesen sein, da sie doch keineswegs eine unbedingte, sondern ausdrücklich eine nach ihrer jedesmaligen Eigenthümlichkeit verschiedene, durch ihre Selbstbestimmung nur die Wesenseigenthümlichkeit verwirklichende sein soll? Wenn das Freie in seiner Bethätigung sein eigenthümliches Wesen verwirklicht, so hat es seine eigenthümliche Bestimmtheit zum Wenigsten eben so wohl erhalten, als es sie erst durch seine Bethätigung gewinnt, was diejenigen, welchen nicht durch die vortreffliche Methode, nicht nur die jeweiligen Denkbestimmungen, sondern die Denkfähigkeit selbst flüssig geworden ist, kaum wesentlich anders werden vorstellen können, als nach der ausdrücklich abgewiesenen Analogie des sich entwickelnden Keimes. Das wirklich seiende Bestimmbare muß bereits eine Wesenheit und in dieser eine Bestimmtheit haben, aus welcher seine fernern Bestimmungen, als Entwicklungen des bereits Gesetzten, hervorgehen, oder, wenn es deren nicht hat, so ist es auch gar nicht realiter; sein angebliches Wesen ist nur die leere Wesenlosigkeit des Indifferentismus, und die sogenannte Selbstbestimmung, in welcher es seinen Charakter entscheiden soll, wäre ein Entstehen aus dem Nichts.

Je nachdem man diesen als die Wahrheit der unwahren Ansichten des Indifferentismus und Determinismus sich darstellenden Begriff der Bestimmbarkeit ansieht, kommt er auf die indifferentistische oder deterministische Vorstellung zurück, und ist nur deswegen weder die eine, noch die andere recht, weil er immer das Moment der andern auch an sich trägt. Allein diese Momente sind nicht, wie man einem bei solchen logischen Kunst=

stücken zu versichern pflegt, mit Auflösung ihres Widersprechenden und Erhaltung ihrer Wahrheit in einem denkbaren höhern Begriffe aufgehoben, sondern sie stehen hier in eben so unaufgelöstem Widerspruche und absoluter Unverträglichkeit nebeneinander, wie in den genannten als Extremen einander gegenüberstehenden Ansichten, — das schlechthin Unverträgliche ist hier nur gleichsam in einen engern Raum zusammengebannt, während es in den zwei entgegengesetzten Ansichten weiter auseinandertritt.

Diese Vorstellung ist im Grunde ganz und gar nichts Anderes, als die des gemeinen Bewußtseins. Dieses Letztere will ebenfalls nicht eine feste, die Entwicklung mit Nothwendigkeit prädeterminirende Wesensbestimmtheit, aber eben so wenig eine leere Wesenlosigkeit, sondern, in ganz ähnlicher Weise, eine reale Macht ohne feste Bestimmtheit, und doch mit einer Bestimmtheit, vermöge welcher nicht nur überhaupt das freie Wesen auf's Entschiedenste ausgesondert sei von dem unfreien, sondern jedes freie nach seiner Eigenthümlichkeit von allen andern. Nur weil denn doch dem gemeinen Bewußtsein die Bestimmungslosigkeit in den Vorgrund tritt, und es unter der Freiheit nur die Indifferenz versteht, kann von ihm gesagt werden, ihm eigne der indifferentistische Freiheitsbegriff, und nur gegen diese Eine Seite des gemeinen Bewußtseins kehrt sich die deterministische Ansicht. Eigentlich aber liegt allerdings in seiner Tiefe auch noch etwas ganz Anderes. Allein dieses Andere ist eben nur das Princip des Determinismus, welcher daher eben so sehr, als der Indifferentismus, auf unumstößliche Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins sich zu stützen behaupten kann, und, weil doch diese entgegengesetzten Momente in demselben unvermittelt einander gegenüberstehen, nicht ungereimter Weise sich für die einzig richtige Auffassung des ganzen Bewußtseinsgehaltes ansehen wird, wofern es ihm gelingt, die andere, indifferentistische, Seite des Vorstellens, als auf Selbsttäuschung beruhend, darzustellen, die Thatsachen des Seelenlebens aber von seinem Standpunkte aus genügend zu erklären. Daß also

von dieser Grundvorstellung aus diese neue Lehre sich auch mit den indifferentistischen Aussagen des gemeinen Bewußtseins gar gut verträgt, ist gar nicht zum Verwundern, da sie von Anfang die beiden widersprechenden Seiten seines Inhalts aufnimmt. Eher mag man sich wundern, wie es ihr, nachdem sie zuerst in der allgemeinsten Auffassung, ganz wie das gemeine Vorstellen, das indifferentistische Moment einseitig hat hervortreten lassen, denn doch in der Folge widerfahre, sich gar sehr der deterministischen Ansicht zuzuwenden.

Es ist dies übrigens nicht das einzige Beispiel, wie die Formeln der neuern Speculation, in denen die speculative Auflösung unwahrer Reflexions-Ansichten gewonnen sein soll, bei einiger Prüfung sich erweisen als bloße Zusammenzwängung der unverträglichen Momente in eine den unaufgelösten, allersprödesten Widerspruch in sich enthaltende Scheinvorstellung. Worte sind es gar oft nur, mit denen man sich vor Schülern das Ansehen geben mag, die Probleme gelöst zu haben, wobei aber die Wissenschaft nicht gefördert ist. Ja es dürfte überhaupt zweifelhaft sein, ob, wenigstens für die nächste Zukunft, durch die Hegelsche Bearbeitung der allgemeinen Begriffe die wahre Erkenntniß mehr gefördert worden sei, als durch die Anwendung der Manier, vermöge welcher man sich auf dem Gebiete der Religion und sonst mit Leichtigkeit das Ansehen gibt, den unveränderten Inhalt der gemeinen Vorstellung speculativ erfaßt zu haben, ihr von Manchen geschadet wird. Die frühere Art der Kathederlogik ist im Ganzen nicht viel besser, als Mephistopheles sie dem Schüler anpreist, gar Manches in ihr wird sich jedoch als richtiger bewähren, denn die angebliche Berichtigung.

Bloß auf dem Standpunkte abstracter Begriffsbestimmung kann sich noch immerfort die deterministische Ansicht nicht als widerlegt erkennen, um so weniger, da Niemand die indifferentistische wissenschaftlich zu vertheidigen unternimmt, während

doch nur an dieser dem gemeinen Bewußtsein Etwas gelegen ist, und neben dieser keine andere, als die deterministische, bisher aufgestellt worden ist, und überhaupt übrig zu bleiben scheint. Wenn aber, wie von sehr bedeutsamer Seite her selbst in dieser Zeitschrift ausgesprochen worden ist — und jeder, der unbefangen sich nur einigermaaßen mit diesen Sachen beschäftigt hat, wird aus vollster Ueberzeugung beipflichten — wenn die Metaphysik noch in ihren Anfängen liegt, so wäre es leicht möglich, daß wir nur der abstracten Begriffserörterung wegen uns doch nicht dieser Ansicht überlassen sollten. Auch sonst muß auf mehr als Einem Punkte an Ueberzeugungen festgehalten werden, deren Grundbegriffe in der ontologischen Analyse Widersprüche aufzeigen, die ihre wahrhaft genügende Lösung noch nicht gefunden haben. Gegen diese Auffassung ist denn auch, nebst dem längst Bekannten, noch Neues eingewendet worden von dem Standpunkte der creatürlichen und göttlichen Persönlichkeit aus, und sie ist, in Rücksicht dieser Persönlichkeiten an und für sich und auch ihrer beiderseitigen Beziehung zum Naturzusammenhange, in sorgfältige Erwägung zu ziehen.

Man hat der deterministischen Ansicht in derjenigen Gestalt, die im Uebrigen nicht als die nachlässigste anerkannt wurde, den Vorwurf gemacht, sie vermöge sich zum wahren Freiheitsbegriffe nicht zu erheben, weil sie den qualitativen Unterschied des Geistes und der Naturdinge zu wenig anerkannt habe, und das Ich zur bloß passiven Einheit entgegengesetzter Kräfte machen wolle. Da hier nicht eine Antikritik geschrieben werden soll, so ist auch nicht weitläufig zu untersuchen, inwiefern frühere Darstellungen zu diesen Einwürfen Anlaß gegeben haben. Vielleicht ließen sich dieselben so ziemlich rechtfertigen. Der Gegensatz von Natur und Geist ist auf's Nachdrücklichste als der bedeutsamste aller Gegensätze hervorgehoben worden, und die deterministische Ansicht hat durchaus kein Interesse, ihn zu verwischen. Und was den letztern der beiden Einwürfe anbelangt, so hätte man ihn wohl natürlicher der Herbartischen Lehre gemacht, obschon er in solcher Härte auch bei dieser

nicht geziemend sein würde. Wenn doch auf's Bestimmteste gelehrt wurde, daß unter allen näher bekannten endlichen Wesen nur in der Menschenseele das Sein sich zum wahren Selbst concentrire und in sich vertiefe, so daß von Subjectivität und eigentlicher Selbstständigkeit erst hier die Rede sein könne, so wird der Wille doch wahrscheinlich als ein nicht bloß Passives aufgefaßt sein. Doch gleichviel, wie frühere Darstellungen lauten.

Die entschiedenste deterministische Ansicht braucht jedenfalls weder die relativ selbstmächtige Wesenheit (eine absolute will Niemand vertheidigen) des individuellen Willens, noch den qualitativen Gegensatz von Natur und Geist zu leugnen. Qualitative Differenzen und eignes Wirken jedes Individuirten muß jede Betrachtung anerkennen, der nicht alle Bestimmtheit des Seins sich in eine dumpfe Confusion auflösen soll. Die Individuation und das Verhältniß des realen Einzelwesens zu dem Allgemeinen dürfte wohl fortwährend zu demjenigen gehören, was noch am Wenigsten genügend erkannt ist. Darüber jedoch wird man auch von den verschiedensten Standpunkten aus nicht ernstlich streiten wollen, einerseits, daß mit dem Allgemeinen zugleich das Besondere und Einzelne ist (in sinnlicher Anschauungsweise am Continuum die Discretion), und umgekehrt; andrerseits, daß jedes individuirte Endliche eben so wohl bestimmend auf das Andere einwirkt, als selbst bestimmt wird von dem Andern. Diese allerallgemeinste Auffassung gilt nothwendig auch von dem endlichen Geiste. Wenn sie nun ferner nicht, wie man ehedem pflegte, bei nicht zu ignorirenden Schwierigkeiten sich hinter die nothwendige Unbegreiflichkeit zurückziehend, die Freiheit in der äquilibristischen oder indifferentistischen Weise auffassen, wo dann im Prozesse des Bestimmens und Bestimmtwerdens die einen Wesen nach ihrer Wesensbestimmtheit, die andern, die freien, hingegen nach der indifferentistischen Bestimmungslosigkeit sich verhalten würden — wenn sie das jetzt nicht mehr wollen; was bleibt denn, in Hinsicht auf die uns beschäftigende Frage, für eine so wesentliche qualitative Bestimmtheit

des Geistes übrig? Man müßte auch auf diesem Punkte der Debatte vor Allem klar werden wollen, sowohl sich selbst, als den Andern. Es ist hier zunächst nicht ein Streit zu erheben, ob bei der einen Ansicht die qualitative Bestimmtheit des Geistes gegen die Natur genügend anerkannt worden sei oder nicht, sondern es fragt sich zuerst, ob man einen von dem indifferentistischen, den man doch nicht anerkennt, einer- und dem deterministischen andrerseits verschiedenen, haltbaren Freiheitsbegriff aufgestellt habe. Wäre dies geschehen, dann würde zu untersuchen sein, ob die qualitative Eigenthümlichkeit eines bestimmten Wesens, hier des menschlichen Ichs, diesem nichtdeterministischen Freiheitsbegriffe entspreche? So lange aber ein solcher Freiheitsbegriff nicht gehörig begründet, und doch auch der indifferentistische nicht anerkannt ist, halten wir fortwährend dafür, es könne bei der Untersuchung unserer Frage von der qualitativen Bestimmtheit — eigentlich sollte bei den Indeterministen gar nicht von irgend einer Bestimmtheit die Rede sein — ohne größern Nachtheil abstrahirt werden, als den überhaupt jede Beschränkung des Blicks in Ansehung der angränzenden Gebiete für die vereinzelte Untersuchung nach sich zieht.

Zwar wollten wir gerne die specifische Differenz dessen, was Geist zu heißen verdient, von den niedrigern Weisen bewußter Lebendigkeit genau angeben können. Denn ohne Zweifel ist diese Differenz von der allergrößten und wichtigsten Bedeutung, und allerdings keineswegs nur ein Gradunterschied, obschon sie, da das Quantitative auf gewissen Punkten in das Qualitative übergeht, der qualitative Unterschied insofern also auch als eine höhere Stufe gegen die andere Qualität sich darstellt, in oberflächlicher Betrachtung nicht so ungereimt unter dem Gesichtspunkte des Grades als höchste Lebendigkeit gefaßt werden mag. Lieber lassen wir uns jedoch bis auf Weiteres an der unzureichenden Bestimmung genügen: Geist sei die höchste Weise bewußter Lebendigkeit, als daß wir offenbar falsche Bestimmungen annehmen möchten, wie die, daß der endliche Geist Totalität, Weltindividuum, sei. So weit erkennen wir

seine Eigenthümlichkeit, daß wir wissen, er könne sich, ohne sein individuelles Fürsichsein aufzugeben, mit dem Allgemeinen und Ganzen insofern identificiren, daß er in den allgemeinen Gesetzen des vernünftigen Seins sein eigenes höheres Wesen, seinen eigenen Willen gewinnt. Deswegen ist er uns auch unter allem Endlichen das einzig Freie, im Verhältnisse zu dem andern Endlichen, wenn gleich nicht im Verhältnisse zu Gott, Selbstständige, überhaupt das sich selbst Bestimmende, weil er nicht von dem andern Endlichen sich gegen die Natur seines eignen Willens bestimmen zu lassen braucht, und auch in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des universellen Prozesses keine ihm fremde Bestimmungen erleidet. Nichts desto weniger ist er als Endliches nothwendig ein Beschränktes. Die Totalität ist auch in ihm, ähnlich wie in andern ähnlichen Wesen, nur inwiefern das Ganze in ihm zusammenläuft, bloß mit dem Unterschiede, daß das Letztere in ihm nicht nur zusammenscheint, wie in einem Spiegel, für einen Andern es in ihm Schauenden, sondern daß er selbst gewissermaaßen, obgleich nie vollkommen, das Ganze zu schauen vermag; doch immer nur so, daß er sich dabei nach seiner realen Einzelheit in dieses Ganze eingeordnet schaut, keineswegs je sich nach seiner individuellen Existenz als reale Individuation des Ganzen erfassen könnte. Und da doch die wissenschaftlichen Gegner der deterministischen Ansicht dem creatürlichen Geiste, wenigstens in seinem jeweiligen zeitlichen Bestande, nicht die indifferentistische Freiheit beilegen, sondern uns ohne Zweifel erlauben, ihn als das allerrealste, inhaltsvollste der endlichen Wesen aufzufassen; so vermögen wir denn auch schlechterdings nicht zu sehen, wie er nach dieser seiner Stellung eine andere Freiheit besitzen und entwickeln könnte, als die Wirksamkeit vermöge seiner ausgezeichneten Natur oder Wesenheit.

Weltindividuum könnten wir, obschon die Angemessenheit des Ausdrucks deswegen nicht behauptet werden soll, einzig den absoluten, göttlichen Geist nennen. Dieser umfaßt die wahrhafte Totalität auf reale Weise, so daß, wenngleich die

Welt sich nicht eigentlich in ihm individuirt, er sie doch nicht nur zusammenschaut, sondern realiter zusammenhält, auf keine Weise von ihr bestimmt werdend, sie schlechthin nur bestimmt. Daher ist denn auch, nach einer bereits angebrachten Andeutung, die göttliche Persönlichkeit ganz anders frei zu nennen, als die creatürliche, inwiefern sie, indem sie nach der Bestimmtheit ihres Wesens handelt, doch keineswegs mehr in ihrem Sein und Wesen bestimmt ist, als sich durch ihren Willen bestimmt, weil Gott eben so sehr ist, nur weil er sich will, als will, weil er ist, und in jeder Beziehung das Bestimmte will, zwar weil er diese bestimmte allerhöchste Vollkommenheit ist, aber eben so gewiß, als diese letztere nur ist, weil er sich als diese will. Sein und Wollen nämlich ist bei ihm schlechthin Eins und dasselbe. Allein auch in der auf's Ernstlichste festgehaltenen Persönlichkeit Gottes finden wir durchaus keine Hinweisung auf eine andere Fassung weder der göttlichen, noch der creatürlichen Freiheit.

Wir halten es zwar für eine ungeheuere Anmaaßung, bei der gegenwärtigen Unvollkommenheit des Wissens zu meinen, das ganze Wesen der Gottheit sei vollständig erkannt. Die Vorstellung, die man sich, sobald man Gott als wirklichen Geist denken will, unvermeidlich nach der Analogie des menschlichen Geistes bildet, hat ohne Zweifel manches Unangemessene. Wenn aber irgend ein Vertrauen zu unserm Denken festgehalten werden soll, so können wir dies wenigstens uns nicht zweifelhaft machen lassen, daß dem göttlichen Wesen, als dem allerrealsten, allerreichsten und inhaltsvollsten, auch die allerbestimmteste Wesenheit eignen müsse, vermöge welcher es in Allem, was es ist und wirkt, durch die Vollkommenheit seines Willens nicht weniger bestimmt ist, als es sich in jedem seiner Acte selbst bestimmt, nach der Weise, wie wir gezeigt haben, daß bei Gott Sein und Wollen das Nämliche ist. Durch jede andere Vorstellung von dem göttlichen Wesen würde dasselbe in die indifferentistische Wesenlosigkeit aufgelöst, wie dies offenbar und unvermeidlich von allen denen geschieht, die, gesetzt sie verwerfen sonst mit den ausdrücklichsten Worten die Bestimmungs-

und Wesenlosigkeit des wirlichen Daseins, doch ein ursprüngliches Auchnichtseinkönnen sogar des Göttlichen und jedes göttlichen Actes annehmen.

Auch von einer andern, als der bisher ausdrücklich berücksichtigten, höchst beachtenswerthen Seite her ist, theils in dieser Zeitschrift, theils in eigenen wissenschaftlichen Werken, gelegentlich gelehrt worden: „das Einzelne sei niemals an und für sich ein Nichtnichtseinkönnendes, sondern nur nach seiner Verknüpfung im Zusammenhange der Dinge, und damit sei eben die Absolutheit des Nichtandersseinkönnens zurückgewiesen. Ja nicht einmal an den ersten und allgemeinsten Begriffen sei ihre unbedingte Nothwendigkeit oder ein Nichtandersseinkönnen derselben aufzuweisen. Schon in dem abstractesten Gebiete seien wir genöthigt, zuzugeben, daß das Gegebene, seiner allgemeinsten Grundlage nach, auch anders sein könnte; daß also von dem, was es wirklich bestimmt ist, der letzte, der That nach, zureichende Grund nur liegen kann in einem schlechthin zwischen Möglichkeiten wählenden, freibestimmten Principe, in der Wahlentscheidung eines hiermit wissenden und wollenden absoluten Subjects.“ Was das Auchnichtseinkönnen der abstractesten Denkbestimmungen anbelangt, so heißt es denn doch etwas viel behaupten, daß z. B. die Summe der Winkel eines Dreiecks auch mehr, als zwei rechte, betragen könnte. Anbelangend hingegen das einzelne Endliche, so ist allerdings gewiß, daß seine Nothwendigkeit sich erst in seinem Zusammenhange ergibt. Allein diese Möglichkeit des Auchandersseins ist eben nichts Anderes, als wir uns erinnern, sie von Hegel in seiner bekannten Weise des mündlichen Vortrages erklären gehört zu haben mit den Worten: „Alles ist möglich. Es ist sehr möglich, daß eine Kuh den Berg hinauffliege. Man braucht nur von den Bestimmungen der concreten Natur der Kuh, der Luft u. s. f., vermöge welcher es nicht geschehen kann, zu abstrahiren.“ Einzig das schlechthin in, aus und durch sich selbst Seiende würde, wenn es eine Nothwendigkeit für dasselbe gibt, an und durch sich selbst ein Nothwendiges sein. Daß aber dieses Hinausweisen

jeder nur in ihrem Zusammenhange begründeten Nothwendigkeit in sich schlösse, das letzte Begründende müsse nach einer Wahlentscheidung, die eine auchandersseinkönnende würde gewesen sein, die unentschiedenen Möglichkeiten des Andersseins ausgeschlossen, und die gegebene Wirklichkeit festgestellt haben, das vermögen wir eben so wenig nach dieser Argumentationsweise einzusehen, als nach jener früher berührten ähnlichen. Alle diese Darstellungen machen unvermeidlich durch diese Annahme eines Auchandersкönnens das Göttliche zu einem Leeren und Nichtigen. Aber wenn dies denn doch auf's Entschiedenste in Abrede gestellt wird, so wissen wir bei der ganzen Rede Nichts zu denken, und erwarten von der gründlicheren Gesinnung des gemeinsamen wissenschaftlichen Bewußtseins den Entscheid, ob wir ganz denkunfähig, oder die Lehre undenkbar sei.

Wenn diejenigen, welche mit dem bedeutendsten Aufwande von Scharfsinn die deterministische Auffassung bestreiten, einerseits eine Wahlfreiheit, die von der gemeinhin angenommenen indifferentistischen Willkühr nicht verschieden ist, sowohl bei Gott, als bei den creatürlichen Geistern, annehmen; so ist es auf der andern Seite bemerkenswerth, wie entschieden sie das, worauf es dem gemeinen Bewußtsein doch gerade am Meisten ankommt, das Auchandersseinkönnen in jedem zeitlichen Act des freien Wesens, abwehren. Der eine jener tiefsinnigen Männer, auf deren Lehren, als auf die in der uns beschäftigenden Sache bedeutendsten, wir uns durchgängig beziehen, gibt zu: Wenn die Möglichkeit des Andern eine reale, im Sein jedes Dinges jeden Augenblick zu verwirklichende wäre (so daß Gott es in jedem Augenblicke in seiner Gewalt hätte, sein eigenes Dasein, oder das Dasein der Welt zu vernichten, oder eine andere Welt zu schaffen), so wäre alle Gewißheit und Zuversicht aufgehoben, und keine philosophische Wissenschaft von realen Dingen möglich. Und der andere ist beinahe in nichts sorgfältiger, als in dem Theile seiner Abhandlung, wo er die Fähigkeit, eben sowohl zu der einen, als zu der andern Handlung verwirft, und nachweist, wie der individuelle Wille das System

des Ganzen nicht störe, vielmehr „jeder eben so sehr ergänzender und mithin nothwendiger Entwickelungspunkt der allgemeinen Geschichte der Menschheit, eben so sehr nothwendiger Vermittelungspunkt und Organ in der Organisation der geistigen Welt, wie dadurch, daß er selbst Subject oder Princip seines Wollens und Wissens ist, sich selbst bestimmendes, den allgemeinen Geist der Menschheit auf eigenthümliche Weise verwirklichendes Ganzes sei."

Ist aber diese Zusammenstimmung der Freiheitsacte des Einzelnen mit der universellen Gesetzmäßigkeit des Ganzen anerkannt; so wird man doch schwerlich leugnen können, daß, auch ehe die jedesmalige Willensentscheidung eintritt, in der objectiven Gesetzmäßigkeit des Ganzen schon vorher bestimmt war, wie diese einzutreten habe, da sie doch nur auf eine einzige Weise eine wahre Zusammenstimmung und Ergänzung der objectiven Gesetzmäßigkeit sein kann. Wenn die bestimmte Willensentscheidung keine Störung im Systeme des Ganzen soll sein können, sondern nur eine Ergänzung derselben, so muß das Ganze von Anfang auf sie berechnet gewesen sein, und zwar auf sie als eine bestimmte. Könnten verschiedene Entscheidungen gleichsehr als richtige Ergänzungen auf einer bestimmten Stelle in den objectiven Zusammenhang hineintreten, so müßte es keine bestimmte Gesetzmäßigkeit und Zusammenberechnung desselben gegeben haben; und so gewiß es eine solche gibt, ist damit die Bestimmtheit der jedesmaligen Willensentscheidung vorausberechnet und geordnet. Es ist auch wenig gewonnen, wenn das geschichtliche Individuum nach seiner Stellung im objectiven Zusammenhange durch das Vorausgehende vermittelt, aber, nach ausdrücklicher Verwahrung, nicht verursacht heißen soll. Gingen andere Vermittelungsglieder ihm voraus, so würde es nicht dasselbe sein; daß aber die bestimmten Reihen von Wesen und Zuständen, mit der Weise der Bestimmung der nachfolgenden durch die vorhergehenden, vorausgehen, dadurch wird seine eigene Wesenheit und Entwickelung bedingt, so daß sie auf eine bestimmte Weise sich zu gestalten nicht umhin

kann. Allerdings kann man mit vollkommen gleichem Rechte sagen, wenn in einer solchen Reihe das bestimmte spätere Moment nicht dieses bestimmte wäre, so würden auch die vorausgehenden andere sein, und das spätere sei eben so constitutiv für das Ganze, wie die frühern. Allein ganz eben so verhält es sich mit den Reihen, die man Causal-Verkettungen nennt. Daß die Ausdrücke: Grund, Ursache, Vermittelung — ganz ohne Unterschied an jedem Orte gleich richtig gebraucht werden können, wollen wir damit nicht behaupten. Wer jedoch die Sachen, von denen es sich hier handelt, richtig in's Auge zu fassen weiß, der wird Wichtigeres zu thun haben, als über solche Ausdrücke zu makeln. Die über das „verursacht“ angefochtene Ansicht wenigstens kümmert sich um diesen Ausdruck nicht sehr; denn die Sache bleibt für sie bei dem einen Worte ganz, wie bei dem andern.

Wie bei dieser Theorie, die in ihren Anfang, wie bemerkt worden ist, die Elemente sowohl des Indifferentismus als des Determinismus aufgenommen hat, zuerst dasjenige des Indifferentismus mehr hervortrat; so läßt sie nun auf der hier vor uns liegenden Seite dasjenige des Determinismus einseitig in den Vordergrund treten. Nicht nur wird auf's Wiederholteste das indifferentistische Können des Entgegengesetzten als gänzliche Wesen- und Willenlosigkeit, und Unfähigkeit irgend einer Entscheidung verworfen, und die Selbstbestimmungsfähigkeit des freien Wesensacts als eine nur relative, nicht absolute, dargestellt; sondern ausdrücklich wird gelehrt, daß die Selbstmacht und Freiheit der verschiedenen freien Wesen an Grad und Umfang so verschieden sei, wie ihre Individualität, wobei jedes Freie durch seine Selbstbestimmung nur seine Eigenthümlichkeit verwirklichen könne. Bei diesen Worten scheint doch wahrlich nichts Anderes gedacht werden zu können, als, die individuelle Eigenthümlichkeit jedes freien Wesens sei seine concrete, also wohl in sich selbst festbestimmte Wesenheit, welcher gemäß alle seine Entwickelungen und Bethätigungen sich auseinander legen, und auch nur auf die eine, in der Bestimmtheit des eigenthüm-

lichen Wesens vorherbestimmte Weise sich auseinanderlegen können. So läßt es sich denn auch denken, daß, indem diese reale und festbestimmte Wesenheit des freien Subjects aufgenommen sein würde in die Gesammtberechnung des universellen Zusammenhangs der Dinge und ihrer Gesetzmäßigkeit, aus den freien Handlungen keine Störungen, sondern nur die zur Vollständigkeit des Ganzen jedesmal an der bestimmten Stelle erforderlichen Ergänzungen und Vermittelungen hervorgehen können. Wie ist aber dieses Alles von der strengsten deterministischen Lehre zu unterscheiden? Es ist dabei freilich sofort ausdrückliche Rücksicht genommen worden auf die zu erwartende Einrede: das freie Wesen würde nach dieser Darstellung nur seine Anlage, die es sich doch nicht selbst gegeben, verwirklichen, und es komme am Ende denn doch auf den Determinismus hinaus. Allein in der Erwiderung auf den ersten Theil des Einwurfes vermochten wir eben nur die Versicherung zu sehen, so sei es nicht: weil der freie Wille nur bestimmbares, nicht bereits bestimmtes, Wesen sei, und sich erst selbst wirklich bestimme, so sei er an keine Anlage gebunden — wobei denn, gegenüber dem so eben Angeführten und Beleuchteten, sich Etwas denken mag, wer kann! Und den andern Theil des Einwandes zu widerlegen, wird nun nicht unternommen, sondern blos darauf hingewiesen, wie die Lehre denn doch nicht deterministisch sei, da sie ja mit dem gemeinen Bewußtsein in so manchem Stücke in Uebereinstimmung stehe, wo der Determinismus sich gar nicht mit ihm vertragen könne, was bei der vortrefflichen Vielseitigkeit dieser speculativen Auffassung sehr leicht darzuthun war, weil dieselbe von der andern Seite eben so unverfälschter, gemeiner Indifferentismus ist, wie von der jetzt eine Zeitlang uns zugekehrten Seite wohlberechneter Determinismus.

Nicht weniger, als bei der creatürlichen Persönlichkeit auf ihr Zusammensein mit der objectiven Gesetzmäßigkeit der Dinge, muß eine sorgfältige Untersuchung dieser Sachen bei der göttlichen Persönlichkeit Rücksicht nehmen auf das Verhältniß des Endlichen zu dem Göttlichen. Die deterministische Auffassung

geht entweder von dem Begriffe des Göttlichen, als des schlechthin nothwendigen Wesens, aus, oder sie wird von der zuerst in abstracto und in der Sphäre des Endlichen erkannten Nothwendigkeit zur Annahme der göttlichen Nothwendigkeit fortgeleitet. In beiden Fällen ist ihr das Göttliche, wenn gleich als Persönlichkeit erkannt, die mit schlechthiniger Nothwendigkeit aus und in sich selbst seiende und damit auch alles Andere schlechthin bestimmende Macht, welcher gegenüber dem Endlichen keine wahre Selbstständigkeit zugeschrieben werden kann. Dagegen wollen die Theorieen, mit denen wir es zu thun haben, im Wesentlichen übereinstimmend mit dem gemeinen Bewußtsein, dem Endlichen eine gewisse Selbstständigkeit sogar gegen das Göttliche vindiciren. Das gemeine Bewußtsein, obschon es Gott Allmacht und Unendlichkeit zuschreibt, nimmt es nicht ernstlich mit diesen Prädicaten, kommt dabei denn freilich aus seinen gewöhnlichen Inconsequenzen nie heraus; hat aber auch eine Entschuldigung, wenn es sich in den Worten widerspricht, da es die Begriffe nicht so scharf ausprägt, daß sie in einen eigentlichen Widerspruch mit einander gerathen könnten. Die neuere Philosophie hingegen hat so sehr Ernst gemacht mit dem Begriffe des Unendlichen, daß sie nicht so leicht das Endliche selbstständig dem Absoluten gegenüber stellen kann. Die pantheisirenden Philosophen können das Endliche eben so sehr durch sich selbst entstehen, als durch Gott geschaffen werden lassen, da zu dem Einen und ganzen Sein das Moment der Besonderheit eben so wesentlich gehört, wie dasjenige der Allgemeinheit, es daher im gewissen Sinne als selbstständig-constitutiv für das Ganze angesehen werden mag. Nicht so leicht ist eine solche Selbstständigkeit des Endlichen mit der theistischen Auffassungsweise zu vereinigen. Dennoch wollen sie eine solche behaupten, und zwar, wie es einer vollständigen Abhandlung ziemt, sowohl was das erste Entstehen des Endlichen anbelangt, als was sein dauerndes Bestehen.

Sie sagen, bei absoluter Abhängigkeit von Gott wäre das Endliche nicht mehr Geschöpf, sondern gar nicht von Gott zu

unterscheiden. Allerdings ist diese Unterscheidung handgreiflicher, wenn das Endliche als auch gegen Gott selbstständig vorgestellt wird. Wenn dann nur nicht das Absolute ganz und gar abhanden kommt! Und wenn zu der wirklich unerlaßlichen Unterscheidung des Creatürlichen und Göttlichen eine eigentliche Selbstständigkeit des Freien nothwendig ist, wie halten sie denn die selbstlose und unfreie Creatur von dem Zusammensinken mit dem Göttlichen zurück?

Sobald man sich nicht von der unbedingten Abhängigkeit des Endlichen von dem Göttlichen überzeugen kann, so ist es ohne Zweifel das Angemessenste, schon die Entstehung des Endlichen nicht als eine einseitige That der Gottheit aufzufassen, wie im Weißeschen Systeme überhaupt in Ansehung alles endlichen Daseins geschieht, und bei Fischer wenigstens in Hinsicht der freien Wesen die Meinung wird sein müssen, wenn diese sich doch zur bestimmten Wesenheit selbst verwirklichen, durch keine erhaltene Anlage in ihren Entwickelungen bestimmt sein sollen. Um der deterministischen Ansicht zu entfliehen, wird irgend etwas dieser Art angenommen werden müssen. Allein, wie in manchen andern Dingen, könnten wir uns auch hier leichter zu der gemeinen Vorstellung bekennen, nach welcher Gott schlechthin ungeworden ist, alles Andere aber durch ihn geworden, Jegliches in seiner Bestimmtheit, obschon dann die Bestimmtheit des Freien keine reale, die Entwickelung prädeterminirende, sein soll. Eine Erschaffung zu einem bestimmten Dasein, durch dessen Bestimmtheit jedoch die fernere Entwickelung gar nicht bedingt wäre, ist freilich ein Ungedanke. Aber ist denn die Selbsterschaffung des doch nicht Ungewordenen ein ächter Gedanke? Ob man in Ansehung des Guten und Bösen durch diese Annahme viel gewinne, wollen wir später untersuchen. Zunächst beschäftigt uns die Denkbarkeit der Sache für sich.

Das Entstehen des Nichtgewesenen ist überhaupt schwer zu einer deutlichen Anschauung zu bringen. Doch sogar ein Entstehen aus dem Nichts, geschweige denn aus Anderem durch Anderes, wird man ungeachtet des alten Spruches, ex nihilo

nihil, blos dieser Schwierigkeit wegen nicht ohne Weiteres verwerfen dürfen. Daß aber Etwas vor seinem Geworden- und Gewesensein, also vor seinem bereits wirklichen Sein, selbst schon gewirkt und so sein Dasein hervorgebracht habe, wie soll man der Vernunft diese Vorstellung zumuthen? Dies aber wird ihr zugemuthet, man gebe sich ein Ansehen, wie man wolle, mit der Potentialität, die sich in die Actualität erst übersetze, sei es, daß man ausdrücklich lehre, Gott sei nur der Grund der Möglichkeit des daseienden Endlichen, seine Wirklichkeit aber nehme dieses sich selbst, oder daß man von einem durch Gott begründeten Sein des freien Wesens rede, dieses aber die reale Wesenheit erst durch seine eigne Selbstbestimmung sich geben lasse. Gott causa sui zu nennen, ist etwas ganz Anderes, als dieses Selbstnehmen der Existenz und Wesensbestimmtheit des Endlichen. In Ansehung Gottes ist bei dem Ausdrucke die Meinung, er sei ungeworden, von Ewigkeit her schlechthin nur aus und durch sich selbst seiend. Sollte auch das Endliche causa sui sein, so müßte es ebenfalls ungeworden von Ewigkeit her Gott gegenüber gestanden haben. Dann aber wäre Gott nicht das unendliche, absolute Wesen, sondern bei dem Gegenüberstehen dieser nicht durch ihn gewordenen, von ihm unabhängigen Existenzen wäre er selbst nur ein endliches Wesen. Ja er wäre nicht einmal der Grund der Möglichkeit der endlichen Wesen, denn diese würden gleichursprünglich sein, wie er, und über ihm und dem Endlichen müßte ein Allgemeines, Allumfassendes, Begründendes und Zusammenhaltendes angenommen werden, wie denn auch in einer andern, weiter unten zu besprechenden Beziehung diejenigen, welche *in* Gott keine Nothwendigkeit zulassen wollen, dafür *über* ihm eine solche anzuerkennen gezwungen werden.

Und nicht anders, als in Hinsicht des ersten Entstehens, verhält es sich in Rücksicht des Fortbestehens der endlichen Dinge. Die von uns vertretene Ansicht kann dem Endlichen in seinem Verhältnisse zu anderem Endlichen eine relative Selbstständigkeit, dem zur Selbstheit und Persönlichkeit in sich Ver-

tieften und Befestigten eine relative Freiheit zuschreiben, inwiefern es nicht durch das Endliche bestimmt wird, sondern, in seiner eignen Wesenheit stehend, dieser gemäß thätig ist und so die Andern bestimmt. Auch im Verhältnisse zu Gott kommt ihm ein, nach dem Maaße seiner Wesensgediegenheit und in sich concentrirten Bedeutsamkeit verschiedenes, relatives Fürsichsein zu, inwiefern es doch außer Gott ist; und außer Gott ist der determinirte Gegenstand nicht weniger, als der indeterminirte, wie einem bei jedem Klotze sollte deutlich werden, so daß wir auch, wie das Göttliche und Weltliche auseinander zu halten sei, hier nicht genauer zu erörtern brauchen. In diesem relativen Fürsichsein kann dasjenige Wesen, welches des Bewußtseins des Allgemeinen und der Zusammenstimmung seiner eignen Individualität mit dem Allgemeinen fähig ist, sein Wollen aufgehen lassen in das Gesetz des Allgemeinen oder in den Willen Gottes, und dann ist es in dem allerhöchsten Sinne frei, in welchem das Endliche frei werden kann. Allein deswegen ist das Fürsichsein des Endlichen keine Unabhängigkeit, wie die Gegner unsrer Auffassung annehmen, und wie sogar bei einer deterministischen Vorstellung angenommen werden könnte, wenn das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen nicht tiefer gefaßt würde. Jede wirkliche Selbstständigkeit des Endlichen gegen das Göttliche auch in dem Daseinsverlaufe des Erstern würde nicht weniger, als die so eben besprochene im Entstehungsmomente, das Letztere beschränken und zu einem Endlichen verkehren.

Eine eigne Wirksamkeit muß freilich dem einmal Seienden zugeschrieben werden; denn so wie es geworden ist, kommt ihm eine Wesensenergie zu, während im Entstehungsmomente, ehe es geworden, es auch keinerlei Energie hat und entwickelt, und insofern scheint es, man könne sagen, das endliche Wesen sei denn doch etwas selbstständiger gegen das Göttliche in seinem Bestehen, als in seinem Entstehen. Nichts desto weniger erkennt selbst die gemeine Ansicht, daß das Endliche, während seines ganzen Daseins, nie und nirgends auf sich selbst stehe,

so sehr, daß man ja die Wirkung Gottes zu seinem Fortbestande, oder die Erhaltung, eine fortdauernde Schöpfung nennt. Dieses außer Gott Sein des doch nur durch Gott Seienden ist schwer in eine anschauliche Vorstellung zu fassen; allein die Schwierigkeit liegt eben so sehr auf der gewöhnlichen Ansicht, als auf der unsrigen, und man entrinnt ihr nur durch die gleich falschen Vorstellungen, einerseits eines Aufgehens alles Endlichen in dem Wesen Gottes, andrerseits einer Selbstständigkeit des Endlichen, bei welcher Gott nicht das Absolute sein könnte.

Auch jene scharfsinnige Abhandlung, auf welche wir, der Sache wegen, eine so häufige Rücksicht nehmen müssen, will keine Beschränkung der göttlichen Thätigkeit durch die menschliche lehren; vielmehr wird ausdrücklich gesagt, die göttliche Thätigkeit sei als Wirksamkeit des absoluten Urgeistes eine unendliche. Statt der unzulaßlichen Beschränkung wird aber eine Verkehrung der göttlichen Wirksamkeit durch die egoistische Thätigkeit des Menschen angenommen. In gewissem Sinne kann, ja muß, auch unsere Ansicht diesen Ausdruck aufnehmen. Das Böse, inwiefern es böse ist, ist nicht dem absolutguten Willen Gottes entsprechend, sondern es findet eine Verkehrung des Guten dabei Statt. Doch ist dasjenige, was wir zugeben könnten, nie eine solche Verkehrung der göttlichen Wirksamkeit, daß diese, als solche, in ihrer Ganzheit sich nich in ihrer ursprünglichen Richtung erhielte. Wie dies gemeint sei, können wir an der gegenwärtigen Stelle, um nicht der eignen Rede vorzugreifen, zu erörtern nicht unternehmen, und werden es überhaupt in einem Aufsatze, der doch nicht gar zu ausgedehnt werden darf, nicht auf eine Weise sagen können, daß es denjenigen, die mit diesen Dingen und Verhandlungen nicht schon bekannt sind, klar werden könnte. Das hingegen muß wohl Jedem, so wie es ausgesprochen ist, einleuchten, daß eine wirkliche Verkehrung der göttlichen Wirksamkeit, in Folge welcher diese von ihrem Ziele und wahren Wege abgelenkt würde, so daß geschehe, was der göttliche Wille nicht wollte,

dasjenige aber, was er bezweckte, nicht geschähe; — es muß einleuchten, daß eine solche Verkehrung nichts Geringeres wäre, als eine Beschränkung. Oder wie wird eine Wirksamkeit beschränkt, wenn nicht dadurch, daß ihre angestrebte Wirkung zurückgehalten und ein Anderes an ihre Stelle gesetzt wird?

Soll also keine Beschränkung der göttlichen Wirksamkeit angenommen werden, so wird eben nichts Anderes übrig bleiben, als daß man anerkenne, nie und nirgends werde dieselbe dem ganzen und vollständigen Willen Gottes zuwider gewendet, nie eigentlich verkehrt; diese Macht wohne keinem Endlichen ein: im Verhältnisse zu dem allmächtigen Willen Gottes sei das Endliche in jedem Momente seines Daseins nicht weniger, als in seinem ersten Entstehen, schlechthin abhängig.

Während diese neue Freiheitstheorie, welche die Einseitigkeit und Unwahrheit, sowohl des Indifferentismus, als des Determinismus, in einer höhern Auffassung zu berichtigen versprach, in Hinsicht auf die Stellung des Einzelwesens zu der objectiven Gesetzmäßigkeit des Endlichen, das deterministische Moment fast einseitig hervortreten ließ, widerfährt es ihr in Rücksicht auf sein Verhältniß zu Gott, daß wiederum dasjenige des Indifferentismus sich mehr aufthut. Doch darf sie, so wenig als das gemeine Bewußtsein, dieses letztere so recht gewähren lassen, hat aber auch auf dieser Seite sicherlich keinen realen Inhalt gewonnen, der von demjenigen des gemeinen Bewußtseins wahrhaft verschieden wäre — eine Selbstständigkeit des Endlichen gegen das Göttliche, wodurch dieses zu einem Endlichen herabgesetzt würde, dann aber, da sie dies doch auch nicht möchte, sofort wieder eine Beschränkung dieser Selbstständigkeit, die sich nur in der Weise unserer Ansicht consequent denken läßt.

Die nachdrucksamsten Einwendungen werden jeder Zeit vom moralischen Standpunkte aus gegen die deterministische Ansicht gemacht werden, wie denn auch in den letzten, diese Sache behandelnden, Schriften die von dieser Seite erhobenen

Einreden ohne Zweifel die bedeutendsten sind. Und weil die ganze Frage einerseits die Freiheit des Schöpfers, andrerseits die des Geschöpfes betrifft, so protestirt man auch vom Gesichtspunkte des Guten und Bösen aus eben so entschieden gegen die deterministische Auffassung des göttlichen, als gegen die des menschlichen Handelns. Wie bei unsrer ersten Abhandlung über diesen Gegenstand, ist es noch gegenwärtig unsre Meinung: wenn sich das richtig verstandene und mit sich selbst verständigte sittliche Bewußtsein nicht mit der deterministischen Auffassung aussöhnen lasse, so dürfe dieselbe nicht festgehalten, sondern, wofern keine haltbare andere Lehre sollte aufgestellt werden können, solle lieber in der Vorstellungsweise des gemeinen Bewußtseins zu acquiesciren gesucht werden. Auch von dieser Seite wollen wir übrigens nicht unsre frühere Darstellung noch einmal ausführlich wiederholen, noch gegen jede dawider lautgewordene Einwendung ängstlich streiten. Nur der Stand der Frage, unabhängig von den Verhandelnden, soll uns beschäftigen.

In Ansehung des Guten und Bösen im menschlichen Wesen hat man es an der hier vertretenen Ansicht mehrfach gerügt, daß, abstrahirend von den qualitativen Bestimmtheiten, auf die es hier ankomme, der Gegensatz des Guten und Bösen auf einen bloß graduellen Unterschied reducirt, das Gute, als die höhere, geistige Kraft im menschlichen Wesen aufgefaßt, das Böse dagegen aus der niedrigern oder der sinnlichen Kraft abgeleitet, aus der Unzulänglichkeit und relativen Schwäche des geistigen Princips erklärt, wohl gar als bloßer Mangel des Guten dargestellt werde, nach welcher Vorstellungsweise der Mensch, von diesen zwei entgegengesetzten Kräften bewegt, als passive Einheit derselben sich willenlos durch die überwiegenden Beweggründe bestimmen lasse.

Schon haben wir bemerkt, daß keineswegs das Ich als bloß passive Einheit entgegengesetzter Kräfte oder disparater Elemente von uns vorgestellt werden soll. Das nach einer solchen Auffassung zwischen den Elementen, deren Wechselwirkung das Wesen und Leben der Seele ausmachen würde, Inneliegende,

würde etwas noch Geringeres sein, als eine passive Einheit dieser Elemente, nämlich, es würde gar Nichts sein, als der ideelle Punkt, wo die Elemente in der Bildung des bestimmten Individuums zusammen träfen. Wäre unsre Meinung so beschaffen, so hätte sich wahrscheinlich hiermit ihre Ungereimtheit gar sichtbar herausgestellt, und es würde uns sehr wenig nützen, wenn wir uns auf den, übrigens hier nicht gründlicher zu würdigenden, Ausspruch Herbarts berufen wollten: „daß das Ich nichts Anderes ist und sein kann, als ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen."

Nach unsrer Meinung soll keineswegs diese Leerheit eines ideellen Punktes als das Ich, als das Subject, vorgestellt werden. Das Ich ist uns unter allen endlichen Wesen das allerrealste, zur festesten Gediegenheit in sich vertiefte. Und als höchst reales, einen ausgezeichneten Reichthum von unterschiedlichen Momenten enthaltendes Wesen ist es positive, active Einheit, aber nicht abstracte, sondern Einheit verschiedener, es wesentlich constituirender Elemente oder Momente. Wie sie vom unmittelbaren Bewußtsein gewußt, nach ihrer Selbigkeit in den verschiedensten Lebenszuständen, welche das Bewußtsein umfaßt, als Selbst gewußt, und nach ihrer innersten, bei dem Wechsel der vielen Bestimmungen einheitlich beharrenden Mitte dieses Selbst's Ich genannt wird, ist nun einmal die Seele nichts schlechthin Einfaches, sondern das nämliche Selbst und Ich schließt in sich die mannigfaltigsten höhern und niedern Lebensmomente des ganzen daseienden Menschen, von denen die eine Hauptklasse mit dem Namen der Sinnlichkeit bezeichnet zu werden pflegt, die andere mit dem der Vernunft. Es wäre eine leichtere Vorstellung, wenn wir, wie verschiedentlich versucht worden ist, das Einheitliche dieses Mannigfaltigen, als in seiner einfachen Einheit für sich Seiendes und das Mannigfaltige Zusammenhaltendes, von diesem Letzteren ausscheiden könnten. Allein so würden wir die Wahrheit der Sache nicht ergreifen. Die Seele ist eben die Einheit dieses Einen und Vielen.

Doch ist das Seelenwesen auch nicht vorzustellen als äußerliche Zusammensetzung, entstanden durch das Zusammentreffen der verschiedenen, selbstständig von außen kommenden Elemente, sondern es ist wahrhafte innerliche, obschon äußerst concrete Einheit. Das Mannigfaltige ist von einer innerlichen Kraft zusammengehalten und beherrscht, das ganze seelische und leibliche Dasein von dieser weit mehr gebildet, als daß man etwa meinen dürfte, die Lebenseinheit bilde sich aus dem Zusammenstoß ihrer Elemente. Bei der niedrigsten individuellen Lebenserscheinung auf dem Gebiete des Organischen würde das innerliche Wesen, die Seele, nicht als etwas Geringeres vorgestellt werden dürfen, um wie viel weniger bei der höchsten Weise des uns bekannten Lebendigen. Aber diese einheitliche substanzielle Macht, die keineswegs über der Vielheit der accidentellen Momente zu übersehen ist, darf man hier eben so wenig, als sonst, zu einem eignen Fürsichsein von den accidentellen Bestimmungen des ganzen realen Seelenlebens aussondern wollen. Wo von Substanziellem und Accidentellem die Rede ist, sagt ja Niemand mehr, daß die Substanz für sich dastehe (das Wirthshaus mit den leeren Gemächern, nach Herbart), und daß die als flatternde Schatten sich herum treibenden Accidenzen auf einige Zeit einziehen in diese Leerheit, um, sie dann wiederum verlassend, andern Raum zu geben. Vielmehr ist es allgemeine Einsicht geworden, nur in der Totalität der Accidenzen habe die Substanz, als die allgemeine Macht derselben, ihre Realität und Wahrheit.

Wie das eine bestimmte Seele constituirende Wesen sich individuirt, wie das einheitliche Wesen der Substanz sich in die bestimmte Vielheit von Accidenzen zerlegt habe, oder wie die verschiedenen realen Elemente als Accidenzen eines bestimmten Substanziellen zusammengebracht worden, dies können wir dahingestellt lassen, ohne daß die hier angedeutete allgemeinste Auffassung der Seele bestritten werden könnte. Das Wesen einer jeglichen Seele besteht in der Gesammtheit ihrer Bestimmtheiten oder Momente. Gesetzt, der ganze Reichthum von

Momenten sei beherrscht von einer einheitlichen Macht, so wird doch Niemand sagen wollen, daß das, im Unterschiede von den einzelnen Momenten, Substanz zu Nennende nicht ein anderes sein würde, wenn die constitutiven Momente des Inhalts andere wären, da sie ja doch nur als die Macht dieser bestimmten Accidenzen diese bestimmte Substanz ist.

Die Bestimmtheit der einzelnen Momente des Seelenwesens nach Maaß und Qualität eines jeden, und die Weise ihres Zusammenseins in der individuellen Lebenseinheit, dies macht das eigenthümliche Wesen des ganzen Individuums aus. Und wie sehr die einzelnen Elemente bestimmt werden durch die übrigen, und beherrscht von der Macht des Ganzen, so ist doch offenbar, daß in dem Lebensprozesse einer Seele sie, jedes nach seiner Energie und Bestimmtheit, so lange es für jedes ein wirkliches Bestehen und eine reale Nachwirkung gibt, sich werden geltend machen, sowohl im Verhältnisse zu den äußern Einwirkungen, als im Innern der Seele gegen einander. Aus dieser innerlichen Constitution und den von außen kommenden Einwirkungen würden alle und jede Lebenserscheinungen in dem Dasein einer jeglichen Seele erklärt werden können, wenn man sie vollständig erkannt hätte, sowohl jedes Moment an und für sich selbst, als ihr allseitiges Verhältniß zu einander und zu dem Aeußern.

Was wir hier constitutive Elemente des concreten Seelenwesens nennen, sind uns aber nicht, wie man die Herbartsche Seelenlehre beinahe auffassen sollte, bloße Vorstellungen und Vorstellungsgruppen. Leicht könnten wir uns zwar zur Darstellung unserer Meinung des Ausdruckes der Selbsterhaltungen und Störungen bedienen; und nicht nur die Seele, als Einheit in ihrem Verhältnisse zu dem Aeußern, wird jetzt Störungen erleiden, jetzt sich dagegen erhalten, sondern eben dasselbe wird Statt finden mit jedem, als ein eigenthümliches zu unterscheidenden, Momente des ganzen Seelenwesens, sowohl im innern Lebensprozesse selbst, als im Verhältnisse zu dem Aeußern, wovon es berührt wird. Allein Vorstellungen bloß für sich sind keine

realen Mächte des Seelenlebens. Näher steht unsere Auffassung den Ansichten Beneke's. Jeder realiter in der Seele vorhandenen Vorstellung (das Wort im weitern Sinne genommen, umfassend alle in's Bewußtsein getretene, also irgendwie gewußte und vorgestellte Momente des Seelenlebens) liegt nothwendig eine reale Kraft der Seele zu Grunde, oder doch eine Bestimmtheit oder Erregung der Seelenkraft; denn allerdings sind die Seelenvermögen nicht eine atomistische, wie in einen Sack zusammengeworfene, Menge. Solche Krafterregungen denken wir als die realen Elemente des psychischen Prozesses.

Je nach der im Momente ihrer ursprünglichen Individuation ihr mitgegebenen allseitigen Bestimmtheit und jedesmaligen Energie, und zugleich nach den in ihrem jeweiligen Verhältnisse zu den andern Wesen des ganzen creatürlichen Zusammenhangs auf sie einwirkenden Bestimmungen, wird demnach das wirkliche Wesen und Leben einer jeden Seele sich gestalten; doch so, daß die ursprüngliche Ausstattung für ihr ganzes Dasein wohl das Wichtigste, sie schon im Zustande der tiefsten Unentwickelung keineswegs als tabula rasa anzusehen ist.

In diesem Sinne nun würde der ganze Lebensprozeß der Seele zu begreifen sein in der Weise, welche noch immer wohl am richtigsten angedeutet ist in Spinoza's Buch von den Affecten. Je nachdem ein Beweggrund oder ein System von bewegenden Kraftelementen in der Seele überwiegt, wird in jedem Augenblicke ein Willenszustand vorhanden sein, jedesmal eine Willensentscheidung erfolgen. Und dieser Hergang ist nicht so vorzustellen, als würde die Seele passivisch bewegt von fremden Impulsen, aber ebensowenig so, als ob der Wille eine von dieser ganzen realen Lebendigkeit des Seelenwesens verschiedene Macht wäre, und, über dem Conflicte der bewegenden Lebensmächte so zu sagen unberührt schwebend, aus dem Leeren heraus jedesmal entschiede; wobei nicht nur der Wille selbst sich in gänzliche Wesenlosigkeit auflösen, sondern auch alle reale Bedeutung der, wie man etwa sagt, ihn sollicitirenden Mächte dahinfallen würde. Und nur dies Letztere bleibt auch nach

jener neuesten Theorie übrig, da sie doch gegen die Ansicht der determinirten Entwickelung nichts aufführt, als: der Wille werde nicht durch Motive bestimmt, sondern, als an sich blos noch bestimmbare Selbstmacht, bestimme er sich selbst. Wenn die Darstellung, auf welche wir uns hier beziehen, ihres speculativen Costüms entkleidet wird, so steht von dieser Seite durchaus nichts Anderes vor uns, als die trivialste Vorstellung des gemeinen indifferentistischen Bewußtseins, nach welcher der Kern der Seele nur eine leere Wesenlosigkeit sein würde, die jeweilige Thätigkeit ganz zufällig erfolgen müßte, und unmöglich, wie doch zugleich gelehrt wird, mit der realen Gesetzmäßigkeit der Dinge zusammen berechnet sein könnte.

Das Richtige ist, daß in diesem Prozesse der constitutiven Seelenelemente der Wille sich selbst, nach der in jedem Willensacte sich auslegenden Bestimmtheit, erzeugt. Nicht läßt sich der Wille jeweilen durch die Impulse hin und her bewegen, sondern je nach dem Gange der innern Lebensbewegung des wollenden Wesens entsteht die bestimmte Volition. Daß mit dem hier Ausgesprochenen und Angedeuteten die Natur des psychischen Lebensprozesses durchaus genügend erklärt sei, behaupten wir keineswegs. Ueberall jedoch, wo von Seele die Rede ist, auch auf dem Gebiete des vegetativ und des animalisch Organischen, wird in dem angedeuteten Sinne mit dem Worte eine die reichhaltige Mannigfaltigkeit eines nie ruhenden Lebensprozesses beherrschende, aber eben so sehr in diesem bestehende, einheitliche Macht bezeichnet. Die, welche diese allgemeinste Auffassung nicht anerkennen wollen, sollten billig in bestimmten und ausführlichen Sätzen eine richtigere aufstellen.

Nun erkennen Alle einerseits sinnliche, andrerseits geistige oder vernünftige Elemente in dem concreten Wesen der Seele an, und zwar von beiden eine reiche Mannigfaltigkeit. Damit wird denn freilich die Seele als Einheit der schroffsten Gegensätze angesehen; denn einen entschiedenern Gegensatz, als den von Natur und Geist, gibt es nicht in der ganzen Region des Endlichen. Allein dieses Entgegengesetzte ist nun einmal im

Wesen des Menschen zur Einheit verbunden, und constituirt in seiner eigenthümlichen Vereinigung das Eigenthümliche dieses Wesens. Und das Gute und Böse wissen wir nicht anders zu erklären, als so, daß wir sagen: das Gute sei die reine, lautere Energie der Vernunft, das Böse zwar nicht die Wirksamkeit der natürlichen Agentien, als solcher, welche an sich, wie in den unvernünftigen Wesen, genugsam zu Tage liegt, weder gut, noch böse sind, wohl aber die Zurückdrängung des Vernünftigen, wo nach der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Wesens eine Vernunftentwicklung gefordert werden muß, und die positive Verkehrung des Vernünftigen, in Folge welcher dieses, anstatt das über das Sinnliche Herrschende zu sein, zum Dienenden wird. Aus dieser Andeutung ergibt sich für die mit diesen Sachen überhaupt, wenn auch nicht mit unsern frühern Darstellungen, Vertrauten leicht, daß wir das Böse nicht nur als ein Negatives auffassen. Uebrigens verlohnt es sich meistens nicht, über den Unterschied des Positiven und Negativen großen Streit zu erheben, da im Negativen überall auch schon ein Positives ist.

Diese Auffassung, nach welcher die Vernunft, als solche, nicht das Böse thut, ist keineswegs nur ein Einfall bloß von uns. Aus der Geschichte der Philosophie ließen sich manche Autoritäten dafür anführen, obschon nicht gerade für die von uns entwickelte Gestalt derselben, wenn es uns darum zu thun wäre, auf jede Weise die frühern Darstellungen zu verfechten und plausibel zu machen. Nur auf den in der christlichen Lehre so durchgreifenden Gegensatz von Fleisch und Geist wollen wir indessen aufmerksam machen; denn obgleich, was ein Einzelner sagt, ganz natürlicher Weise weniger Gewicht hat, als vielfach wiederkehrende Aussagen der gemeinsamen Bildung, so ist es doch eben so edel, nicht zu begehren, daß eine eigne Behauptung gelte, wenn sie sich nicht durch sich selbst Geltung zu verschaffen vermag, und wir wünschen um so weniger etwas Anderes, da wir die Verhandlung nur führen vor Unbefangenen und Urtheilsfähigen, und für solche.

Daß der Wille sich bei der bösen Handlung als derselbige wisse, wie bei der guten, ist kein Einwand von irgend einer Bedeutung gegen unsre Auffassung. Auch nach dieser kann und soll er sich als derselbige wissen. Als menschlicher Wille schließt er jeder Zeit, sowohl sinnliche, als vernünftige Elemente in sich, und der Unterschied, daß er jetzt überwiegend sinnlicher, jetzt überwiegend vernünftiger Wille ist, hebt seine wesentliche Identität in beiden Zuständen nicht auf. Erst dann würde diese ganz aufgehoben sein, wenn er das eine Mal ganz nur sinnlich, das andere rein vernünftig geworden wäre. Auch daß das Böse oft in sehr intellectueller, das Gute in sehr wenig intellectueller Form auftritt, kann uns nicht irre machen an unsrer Grundauffassung, da auch, abgesehen von dieser Frage, die höhern und niedern Elemente des Seelenwesens gar mannigfach und oft wunderbar ineinander über und herüber fließen. Fälschlich hat man dann auch gemeint, nach unsrer Ansicht müßte man sich bei jener Sokratischen Frage dafür entscheiden, daß der Mensch nur unwissend das Böse thue. Auch nach den sehr ungenügenden obigen Andeutungen sollte es leicht ersichtlich sein, daß bei der Mannigfaltigkeit der in's Bewußtsein eingreifenden Lebenselemente ein Wissen um das Gute zu Stande kommen kann, während doch die Potenz des Guten noch zu schwach ist, um den Willen zu einem wahrhaft guten zu machen und so zur That des Guten fortzuführen, wobei denn nicht selten gerade die widerwärtigsten Gestalten des Bösen hervortreten werden. Und daß die Selbstsucht, auf welche doch auch unser Gegner das Böse zurückführt, auf dem nichtvernünftigen Elemente beruhe, würde sich allerwärts nachweisen lassen.

Nichts desto weniger verhehlen wir uns keineswegs, daß auch von dieser Sache eine genügendere Erklärung wünschenswerth wäre, und wir werden die unsrige willig aufgeben, sobald wir bei irgend Einem eine bessere gefunden haben. Namentlich ist es mehr oder weniger anstoßend, daß man, nach unsrer Ansicht, leicht dazu fortgeleitet werden könnte, das Vernunftwesen als von außen her in das Sinnenwesen hereingekommen,

daher denn in dieser ihm fremdartigen Umhüllung gehemmt und gedrückt, anzusehen; während doch auf diese Weise, obschon die Meinung kein unerhörter Einfall wäre, die Einheit des ganzen menschlichen Seins in eine Zweiheit aufgelöst zu werden scheint, und es bis auf Weiteres für uns dahingestellt bleibt, ob nicht das Vernunftleben in seiner zeitlichen Erscheinung sich aus dem sinnlichen gewissermaaßen erzeuge. Doch würde auch die letztere Annahme mit unsrer allgemeinsten Auffassung nicht schlechthin unverträglich sein. Auch auf andern Lebensgebieten erhebt sich das Höhere, allmählig sich erzeugend, aus dem Niedern empor, von diesem oft gehemmt, in der glücklichen Entwicklung aber es überwindend, und endlich, als schlechte, zersprengte Schale, es abwerfend.

Diejenigen, welche das Böse in allen seinen Gestalten aus der Thätigkeit der Vernunft ableiten, sollten jedenfalls, wenn sie doch die allein wahrhaft Wissenschaftlichen sein wollen, zeigen, wie aus der Vernunft, die doch wohl auch nach ihnen in ihrer Reinheit gut ist, das Böse hervorgehen könne; denn die Hinterthüre der indifferentistischen Freiheit haben sie sich selbst verschlossen. Oder, wenn sie die Vernunft nicht essentialiter gut sein lassen, sondern nur, inwiefern sie sich dem Gesetze des Guten gemäß bestimme, so wäre es an ihnen, zu zeigen, worin denn dieses Gesetz seine Realität habe, wenn nicht gerade in dem Wesen der Vernunft selbst; was das Gute realiter sei — aber nicht bloß durch leere Worte, wie, es sei die Idee rc. — ferner, wie die Seele zu seiner Erkenntniß komme, zur Billigung des Guten, zur Lust an demselben, zur That u. s. f. Sobald sie wirklich haltbare Lösungen dieser, und überhaupt der ethischen, Probleme werden gegeben haben, wollen wir unsre Auffassung aufgeben. So lange aber nichts gegen uns aufgeführt wird, als nur in andern Worten immer die triviale Meinung, vermöge seiner indifferentistischen Freiheit bestimme sich der vernünftige Wille zu dem, seinem realen Wesen nach durchaus nicht erklärten, Guten oder Bösen, bleiben wir, nicht nur, weil wir müssen, oder weil die Gegner selbst

uns die gemeine Freiheitsvorstellung nicht mehr übrig lassen, sondern weil wir dabei wirklich befriedigter sind, bei unserer Auffassung, bei welcher wir auch die einzelnen Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, wenn gleich nicht durchaus genügend, doch gewiß besser erklären können, als von den Andern bis dahin geschehen ist, und nach der uns einzig entgegenstehenden, überhaupt alle Möglichkeit des Erkennens aufhebenden indifferentistischen Ansicht irgend geschehen kann. Dies nachzuweisen dürfen wir freilich, bei der Beschränktheit des hier in Anspruch zu nehmenden Raumes, hier nicht versuchen, obschon in unsrer frühern Abhandlung nur noch einige Andeutungen und Proben, nicht vollständige Ausführungen, gegeben sind. Es würde recht genügend nur geschehen können in einer Ethik, die als solche eine Physik wäre, obschon mit nicht geringerer Unterscheidung des Geistigen und des Materiellen, als selbst bei den orthodoxesten Theologen oft gefunden wird.

Die hier in flüchtigem Umrisse angedeutete Auffassung des Guten und Bösen in seiner zeitlichen Erscheinung halten wir noch gegenwärtig für die einzig richtige. Uebrigens ist dies nicht die Seite, von welcher sich unsre Ansicht am Anstoßendsten darstellt. Weit härter ist sie in der Art und Weise, wie sie das Böse einerseits auf Gott zurückbezieht, andrerseits als in dem Totalzusammenhange des Guten befaßt denkt.

Schlechthinige Nothwendigkeit des Guten ist nur die innerlichste Bestimmtheit des göttlichen Wesens. Diese Annahme brauchen wir wohl nicht weitläufig zu rechtfertigen, obschon man auf sehr speculativem Standpunkte mit dem durchgängigen Anderskönnen des göttlichen Willens eine Möglichkeit auch des Bösen für Gott gelehrt, und nur in der Ueberwindung und Aufhebung dieser Möglichkeit seine Vollkommenheit erkannt hat, ganz ähnlich, wie das gewöhnliche Bewußtsein bei dem creatürlichen Willen einen Werth und ein Verdienst nur anerkennt, wenn es bei der löblichen That die Möglichkeit ihres Gegentheils voraussetzen kann. Diese Möglichkeit bei Gott soll doch keine actuale sein. Und ziemlich allgemein nehmen sie auch

noch jetzt bei der ausdrücklichsten Verwerfung der metaphysischen Nothwendigkeit bei Gott eine moralische an.

Nach unsrer Grundanschauung des Göttlichen, welche wir in Hinsicht auf das Gute noch etwas genauer aussprechen müssen, ist dasselbe der schlechthin ungeworden durch und aus sich selbst seiende, eben so sehr, weil er sich will, existirende, als nach der Bestimmtheit seines Seins sich wollende, also in Allem, was er ist und thut, nicht weniger sich selbst bestimmende, als in sich bestimmtseiende Urgeist, und dieser ist an und in sich selbst, nach seiner realen Wesenheit, nicht etwa bloß der Idee des Guten gemäß, sondern in seinem Sein, und durch dasselbe, das absolute Gesetz und Wesen des Guten, die Idee des Guten also nur der Gedanke dieses in ihm seienden und demgemäß in der Creatürlichkeit gesetzten vollständigen Guten.

Allein wenn Gott, wie denn dies am Allerentschiedensten behauptet werden muß, das wahrhaft Absolute ist, und in seiner absoluten Allbestimmung und Allwirksamkeit nur die Nothwendigkeit seines ewigen Wesens zeitlich auseinanderlegt; so muß unvermeidlich auch das Böse einerseits auf eine göttliche Verordnung und Verursachung zurückgeführt, andrerseits als Moment in die Vollkommenheit des göttlichen Weltwirkens aufgenommen werden. Diese äußerste Härte unsrer Ansicht ist uns keineswegs unbekannt, und wir haben uns auch in die letztere nicht ergeben, ohne seiner Zeit das entschiedenste Widerstreben dagegen empfunden zu haben, weil wir das Gute nicht dabei festzuhalten wußten, obgleich wir sehr gut bemerkt hatten, wie gerade die sittlich ausgezeichnetsten Männer Ansichten huldigten, mit welchen diese Consequenz unabweisbar verknüpft zu sein schien. Und immerfort bleibt dies eine äußerst abstoßende Wendung unsrer Lehre. Desto unverhüllter soll sie hervorgekehrt werden.

Sehr angemessen hat Hr. Prof. Weiße dieser Auffassungsweise entgegengehalten: „Es soll ja die Nothwendigkeit der göttlichen Natur das Gute sein. Wie nun, fragen wir, verträgt sich mit dieser Bestimmung, das Gute zu sein, jene

zweite Bestimmung, das Böse schaffen zu müssen?" Und ferner: „Wenn die Anordnung des Bösen durch Gott die conditio sine qua non des Guten ist, so gibt es eine Nothwendigkeit des Bösen, die mächtiger ist, als Gott, so ist Gott nicht Gott. Allein nicht das Böse, sondern die Möglichkeit des Bösen ist die unumgängliche Bedingung der Wirklichkeit des Guten. In der Selbstbestimmung der Creatur, in welcher diese sich ihre Existenz und ihre charakteristische Wesensbestimmtheit selbst gibt, liegt eine Möglichkeit des Bösen, die Gott selbst nicht beseitigen kann." Hiermit würde, obschon wir uns nicht erinnern, daß er sich eben so ausgesprochen hätte, auch Hr. Prof. Fischer bei seiner Freiheitstheorie in allem Wesentlichen zusammenstimmen.

Wir wollen uns nicht beklagen, daß uns eine falsche Consequenz aufgebürdet werde, wenn uns vorgehalten wird, nach unserer Lehre gebe es eine Nothwendigkeit des Bösen, als conditio sine qua non des Guten. Und wenn wir sagen wollten, diese Nothwendigkeit sei deswegen nicht mächtiger, als Gott, weil sie eine Wesensbestimmtheit sei in Gott, so würde sich damit nur greller die Richtigkeit des andern Vorwurfs herausgestellt haben, nach dieser Lehre wäre Gott nicht Gott. Aber, fragen nun auch wir, eine Nothwendigkeit, das Böse möglich werden zu lassen, erkennet doch auch ihr an? Habt ihr also damit nicht eben so sehr, als die von euch bekämpfte Ansicht, eine Nothwendigkeit, die stärker ist, als Gott? Freilich „werfet" ihr ausdrücklich diese Nothwendigkeit aus Gott „hinaus," lasset die Creatur ihre Existenz und Wesensbestimmtheit sich selbst nehmen, und haltet, vermittelst dieser Wendung, allerdings das Böse anscheinend besser von Gott fern; allein was gewinnt ihr damit, als daß ihr nun über der Gottheit und aller Creatur eine unbestimmte, allbeherrschende Nothwendigkeit statuirt, aber eine solche, die denn doch gefällig genug ist, dem Zufalle und der Willkühr überall Raum zu geben!

Zunächst mag es freilich erträglicher scheinen, eine Nothwendigkeit der Möglichkeit des Bösen über Gott anzunehmen,

als, wie sich unsere Auffassung gestalten will, eine Nothwendigkeit des Bösen in Gott. Damit wir die erste Bestimmung des göttlichen Wesens, welche die allergewisseste ist, daß Gott das Absolute sei, festhalten, und mit der Nothwendigkeit auch des Bösen nicht nur für ihn, sondern gewissermaßen in ihm, vereinigen können, werden wir uns zu einer Auffassung des Bösen genöthigt sehen, nach welcher dieses, so wie es bei Gott eine Nothwendigkeit desselben gibt, und wie es vor Gott ist und in der Ganzheit seines Werkes, nicht eigentlich böse heißen kann, sondern als aufgehobenes Moment des in der Weise des Endlichen sich entwickelnden Guten sich darstellt. Diese Lehre läßt freilich dem Bösen eine beinahe zu geringe Bedeutung übrig. Aber daß Gott das Gute sei, daß er Gott sei, können wir mit allem Ernste sagen. Hingegen die andere Lehre, wie darf sie dies Nämliche behaupten? Nicht nur steht ihr Gott unter einer, wie wir sie werden verstehen müssen, nicht in ihm begründeten Nothwendigkeit zu einer unbestimmten Möglichkeit des Bösen, und wird dadurch, so wie durch die zufälligen, aber gegen ihn nichts desto weniger eine selbstständige Macht bildenden, Handlungen der Menschen offenbar zu einem Endlichen, sondern bei dieser ausdrücklich gelehrten Unmöglichkeit, das ungetrübte Gute hervorzubringen, welches er nach unserer Ansicht auf's Vollkommenste bewirkt, ist er selbst, wie überhaupt nicht das Absolute, so denn namentlich nicht das absolut Gute. In anderer Weise, als mit einigem Scheine uns Schuld gegeben werden kann, aber wahrlich nicht weniger ernstlich, läuft diese Lehre Gefahr, sich in's beinahe Blasphemische zu verirren.

Zur gehörigen Rechtfertigung unserer Ansicht, die, weil sie nun einmal ohne Gott weder eine Welt überhaupt, noch diese bestimmte Welt mit dem an jedem Orte heraustretenden bestimmten Bösen, zu denken vermag, und dabei Ernst machen muß mit der Absolutheit Gottes, unverstellt auch das Böse in einem gewissen Sinne auf göttliche Verursachung zurückführt, — zur genügenden Rechtfertigung dieser Lehre sollte nun

allerdings gezeigt werden, wie das Böse denn doch nicht auf dieselbige Weise, wie das Gute, als durch Gott geordnet, aufgefaßt wird, wie ihm, obgleich wir es nur als ein in der Ganzheit des göttlichen Werks ewig Aufgehobenes und in der zeitlichen Auseinanderlegung des letztern immer Aufgehobenwerdendes anerkennen, dennoch in seiner jedesmaligen zeitlichen Erscheinung eine positive Realität zukommt, eine weit bedeutendere, wichtigere, als jeder andern Daseinshemmung, unter welche allgemeine Kategorie es in gewissem Sinne freilich zu befassen ist. Allein hier dürfen wir es nicht unternehmen, diese nicht ohne Weitläufigkeit mögliche Nachweisung zu geben. Wir haben uns mit aller uns zur Zeit möglichen Bestimmtheit darüber ausgesprochen in der oben erwähnten Arbeit über die natürliche Religionslehre, von der wir wohl annehmen dürfen, daß sie von denjenigen mehr oder weniger werde beachtet werden, die von dem gegenwärtigen Aufsatze Kenntniß nehmen mögen.

Ganz befriedigend wollen wir unsere Auffassung von dieser Seite selbst nicht nennen. Das sittliche Bewußtsein möchte gern die Bedeutung des Bösen stärker hervorgehoben sehen. Uns hat man das Zeugniß gegeben, daß wir eine ernste religiöse und sittliche Gesinnung bei unserer Ansicht festzuhalten wissen, nur hat man dies eine Inconsequenz genannt. Und es wäre allerdings nicht das erste Mal, daß in der Form der Inconsequenz nicht das Unachtbarste in menschlichen Reden aufgetreten wäre. Wir haben uns indessen nicht überzeugen können, daß wir nur durch Inconsequenz diese Gesinnung bewahren, sonst hätten wir gewiß, in das freilich unerfreuliche Nichtwissen uns resignirend, die ganze Theorie aufgegeben. Leugnen jedoch dürfen wir nicht, daß man bei dieser Ansicht leicht dahin kommen kann, wie bei einer Doctrin, die übrigens Nichts mit uns gemein haben will, offen ausgesprochen wird, aus dem Bösen, auch dem uns selbst anhaftenden, sich eben Nichts zu machen, und daß man dann in diesem Sichnichtsdarausmachen seine Beruhigung und die Erlösung vom Bösen zu finden wähnt. Und

daß es mit einer Ansicht diese Wendung nehmen kann, ist sehr schlimm; darum wollten wir auch hier dieses Schlimme weder uns selbst, noch Andern, trügerisch verdecken.

Wenn nur die Andern, sobald sie sich darauf einlassen, die unaufgelösten Gegensätze des gemeinen Bewußtseins dialektisch zu heben, und ihre Auffassung des Bösen mit der, wie die Wissenschaftlichen nicht umhin können, ernstlich festgehaltenen nothwendigen Gesetzmäßigkeit der Welt und des göttlichen Weltplans in Uebereinstimmung zu setzen, etwas wesentlich von demjenigen Verschiedenes, worauf wir geführt werden, aufzustellen vermöchten! Denn wie geräth es ihnen? Einer der Bedächtigsten, Ernsthaftesten und Achtungswürdigsten lehrt in ausdrücklichen Worten: „Es läßt sich nicht leugnen, daß nach dem Plane oder Systeme einer Welt, in welcher, damit die Macht und Wahrheit des Geistes in allseitiger Vermittelung sich erweise und erkannt werde, alle realen Möglichkeiten wirklich werden, selbst die der Idee des Geistes widersprechendsten Erscheinungen nicht zufälliger, sondern n o t h w e n d i g e r Weise hervortreten." Ferner: „Wird zugegeben (und dies ist die ausgesprochene Meinung des Autors), daß die erlöste Menschheit zu einer höhern Vollendung gelange, als ein Reich von Geistern, die nie gefallen sind, und mithin auch keiner Erlösung bedürfen, so muß auch zugegeben werden, daß die Erlösung höchster und absoluter Zweck der Weltentwickelung ist, und daß Gott, wenn er die Erlösung wollte, die Sünde, welche als n e g a t i v e s M o m e n t durch die Erlösung aufzuheben ist und aufgehoben wird, n i c h t n i c h t w o l l e n k o n n t e. Gott hat um der Erlösung willen die Sünde zugelassen, d. h. e r h a t s i e n i c h t a l s S ü n d e, s o n d e r n a l s d u r c h d i e E r l ö s u n g z u ü b e r w i n d e n d e s M o m e n t g e w o l l t. So gedacht ist für Gott das Böse aufzuhebendes und aufgehobenes Verwirklichungsmoment des Guten."

Gerade dieses nämlich ist auch unsere Auffassung. Nicht im Geringsten ein Mehreres brauchen wir zur Berichtigung der allerhärtesten, für sich genommen allerdings unzulässigen, Sätze

von einer gewissen Verursachung und Verordnung des Bösen. Ganz in diesem Sinne suchen wir in unserer neuesten Arbeit unsere Ansicht durchzuführen, und in der frühern haben wir uns ja unter Anderm bereits folgendermaßen ausgesprochen: „Dasjenige, was nach der vereinzelnden Betrachtung als Uebel und Böses erscheint, wird im Ganzen seine Berichtigung und Ausgleichung finden, und ist dann nach seiner Stellung im Zusammenhange auch nicht eigentlich vom Uebel und vom Bösen. In Ansehung des physischen Uebels wird man dies leicht zugeben; es muß aber auch von dem moralischen behauptet werden. Das Uebel und das Böse hat seinen Ort und seine wahre Geltung nur im Einzelnen. Für das Ganze will sich, nicht nur weil es das vollständige Werk Gottes ist, sondern auch, weil ihm nirgendwoher eine Hemmung zustoßen kann, nicht recht ein Uebel ausdenken lassen. Am Allermeisten ist das Böse, als Auflehnung der Egoität gegen das Allgemeine, nur eine Bestimmtheit des einzelnen Daseins, und muß daher unmittelbar als That des Eigenwillens gewußt werden. Der Eigenwille möchte das Böse als solches, um in ihm seine Befriedigung zu finden. Gott aber ist sein Urheber nicht in dieser für sich sein wollenden Einzelheit, nicht als eines Bleibenden und positiv Seienden, sondern nur inwiefern es ein unvermeidliches, im Ganzen auch berichtigtes und aufgehobenes Moment des Creatürlichen ist. In diesem Sinne können wir ohne Ungereimtheit sagen: alles Uebel sei durch Gott geordnet, und doch wirke Gott nur das Gute, und in der Einsicht, daß es nur als verschwindende Bestimmtheit des Einzelnen eine reale Bedeutung hat, wird das Bewußtsein in Hinsicht auf das Uebel und Sünde seine Beruhigung suchen müssen und finden können."

Darüber wollen wir mit keinem hadern, ob, weil Gott das Böse nicht als solches wolle, sondern nur als negatives Verwirklichungsmoment des Guten, was längst unsere Ansicht gewesen ist, richtig gesagt werde, Gott verursache es, sei Urheber desselben. Natürlich konnte unsere Meinung bei diesem,

hauptsächlich, weil wir die Härten unserer Auffassung nicht unter mildernden Worten verstecken wollten, gewählten Ausdrucke, nicht die sein, daß er es als etwas Anderes setze, ordne, oder verursache, als wir ausdrücklich gesagt hatten, wie er es einzig wolle. Inwiefern er aber, wie unser Gegner selbst lehrt, die Sünde will, wird er sie wollen mit jenem productiven Wollen, welches für alles durch dasselbe Gewollte die Ursache seines Seins ist; und insofern wird es denn doch so ungereimt nicht sein, von einem Verursachen dieses Gewollten zu sprechen. Jedenfalls stellt sich, was den realen Inhalt anbelangt, auch bei diesem Hauptpunkte des Streits, wie bei den meisten andern, das Wunderliche heraus, daß die Gegner dasselbige verfechten, wie der Angegriffene.

Diese auf keine erschöpfende Gründlichkeit, weder in der Darlegung der eignen Gedanken, noch in der Erörterung entgegengesetzter Lehren, Anspruch machende, und, um nicht zu einer unziemlichen Ausdehnung anzuwachsen, gar Manches, das sich aufdringen wollte, absichtlich entfernt haltende Schutzrede für die Beibehaltung des besprochenen Standpunktes, wollten wir uns erlauben. Wir können jedoch die Abhandlung nicht schließen, ohne das mehrfach Angedeutete noch bestimmter auszusprechen, daß wir die Bildungsweise keineswegs geringschätzig ansehen, welche zwar anerkennt, daß das gemeine Bewußtsein hier ein unaufgelöstes Problem in sich trägt, nichts desto weniger aber, festhaltend an den zwei allerentschiedensten Aussagen desselben, daß der Mensch verantwortlich sei für sein Thun, Gott aber bei aller Anordnung der endlichen Dinge schuldlos sei, acquiescirt in dieser gemeinen Ueberzeugungsweise, und von der spitzfindigen Beschäftigung mit diesen Fragen, als von etwas nicht sehr Ersprießlichem, zurückhalten, Zeit und Kraft für andre Dinge benutzen möchte. Gar stoßend ist Manches in unsrer Ansicht für das gemeine Bewußtsein. Und wenn wir gleich von der Ueberzeugung nicht lassen können, daß sich,

richtig gefaßt, sein thatsächlicher Inhalt eben so gut mit unsern Sätzen vertrage, als die tägliche Erfahrung von dem Auf- und Niedergehen der Sonne mit der Copernikanischen Lehre; so wird es doch noch schwerer halten, daß diese Auffassung ohne verderbliche Mißverständnisse in das gemeine Bewußtsein eingehe. Und dies ist denn, obschon keineswegs ein Beweis von der Unwahrheit einer Lehre, doch eine ernste Erinnerung, sie noch genauer durchzusehen, wobei man denn wohl am Ende dazu kommen dürfte, in jener Selbstbeschränkung, die für den Menschen, ungeachtet all des übermüthigen Redens vom bereits errungenen absoluten Wissen, oft das Weiseste ist, auf das vollkommene Verständniß der Sache zu verzichten. Wenn nur nicht mit dieser Einen Frage so gar Manches von dem Allerwichtigsten zusammenhinge! Und dem Interesse des forschenden Geistes lassen sich ohnehin nicht willkührliche Schranken setzen.

Bei der ganzen Verhandlung ist es uns jedoch eben so sehr darum zu thun, durch möglichst sorgfältige Darstellung dieser Ansicht zu einer gründlichern Erfassung der Sache überhaupt antreiben zu helfen, als unsere Meinung geltend zu machen.

Die aber, welche, sei es auf unsere Veranlassung, oder ohne sie, den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins preisgebend, wie dies ganz allgemein geschehen zu wollen scheint, doch den unsrigen nicht anerkennen, sollten wohl eben so sehr sich erinnern lassen, daß man mit der Sache nicht am Ende ist. Sie werden uns auch über das an einigen Stellen vielleicht etwas schneidende Entgegentreten nicht zürnen, wenn doch die Erörterung so objectiv gehalten wird, und nur die Gedanken aneinander gelassen werden; wobei sie ja, obschon im Ganzen eine höchst verdankenswerthe Freundlichkeit beweisend, doch die hier vertretene Ansicht zuerst als eine nur dem niedrigen Standpunkte angehörende, aus dem Unvermögen wahrhaft wissenschaftlicher Betrachtung hervorgegangene, bezeichnet haben.

Diesem letzterwähnten Bedeuten gegenüber erlauben wir uns denn noch hier am Schlusse die Bemerkung, daß, ähnlich

wie Dr. Strauß das Symbolum quicunque eher zehnmal beschwören, als gewisse neuspeculative Trinitätstheorieen einmal loben wollte, so auch wir ungleich leichter, in das asylum ignorantiae fliehend, in dem gemeinen Bewußtsein acquiesciren, als die hier berücksichtigten neuen Freiheitstheorieen anerkennen könnten.

Uebrigens werden wir, es sei denn beiläufig auf die Veranlassung anderer damit zusammenhangender Untersuchungen, nicht leicht wieder über diese Sache das Wort nehmen, da wir eben nicht begehren, uns zum stehenden advocatus servi arbitrii aufzuwerfen.

Einige Bemerkungen
über den Unterschied der immanenten und der Offenbarungstrinität nach Lücke und Nitzsch, auch mit Beziehung auf Hegel und Strauß,

vom

Herausgeber.

Noch immer scheint der in der Ueberschrift angegebene Begriff der Hauptmittelpunkt der Verhandlungen unter Theologen, wie Philosophen, zu bilden; und mit Recht, wie es uns dünkt: denn im Gedanken der Dreieinigkeit, wie tief oder wie concret er gefaßt werde, culminiren die wichtigsten andern dogmatischen und spekulativen Probleme der Theologie. Es ist, wenn auch keine Lebens-, doch eine Principienfrage für dieselbe, was und ein wie Vielfaches in jenem Gedanken liege, und man wird deßhalb auch dieser Zeitschrift vergönnen, daß sie, durch einen theologisch berufenern Mitarbeiter, noch einmal ausführlicher auf diesen Gegenstand zurückkommt. Wir müssen uns hier begnügen, da jener Begriff auch ein philosophisch gebräuchlicher geworden ist, die letzten Resultate der exegetisch dogmatischen Behandlung desselben für die Philosophie zu benutzen, damit man auch von Seiten der Philosophie aufhöre, in demselben zu suchen oder in ihn hineinzulegen, was theologisch ursprünglich gar nicht in ihm enthalten ist.

Zuvörderst ist nämlich Dreieinigkeit — die Einheit eines zwei Gegensätze in sich, als dem Dritten, vermittelnden Wesens — an sich selbst ein so allgemeiner, so vielfacher Deutung fähiger Begriff, — er verleiht daher zugleich, durch die neuere Entwicklung der Spekulation aus seiner ursprünglich kirchlichen

Bedeutung einmal in die Systeme der Philosophie hinübergebracht, diesen, wie verschieden ihre Principien auch übrigens sein mögen, so sehr das Gepräge einer gewissen rechtgläubigen Tiefe, daß Jeder, Pantheist, wie Theist, von Leibnitz an seine Verstellungen jenem Dogma anzupassen gesucht, dadurch aber nur zu ganz entgegengesetzter philosophischer Deutung desselben Veranlassung gegeben hat. Den Grund davon aufzudecken, der allerdings in der bisherigen dogmatischen Fassung des Dreieinigkeitsbegriffes selber liegen möchte, damit aber zugleich den Versuch zu machen, jene Vieldeutigkeit zu beseitigen, ist der Zweck der nachfolgenden Sätze.

Ob es für die Entwicklung des rein spekulativen Gottesbegriffes förderlich gewesen sei, die kirchlichen Bestimmungen von Vater, Sohn und Geist in sich aufzunehmen, darüber wird das Folgende den Maaßstab geben: aber auch umgekehrt ist dem Theologen nicht zu verargen, wenn er gegen die freiwilligen Erbietungen der Philosophie von allen Seiten, jene dogmatischen Unterscheidungen spekulativ zu deuten und allgemeingültig festzustellen, nach ihren bisherigen widerstreitenden Erfolgen, mistrauisch geworden ist. Und endlich — warum die Philosophie an sich es nöthig habe, wenn sie es nicht mit völlig freier Brust vermag, sich so eilig als möglich an's Christliche, noch dazu nach einer bestimmten dogmatischen Fassung, anzuschließen, wäre auch noch zu fragen: uns scheint daraus, den bisherigen allgemeinen Erfolg in's Auge gefaßt, für Beide eher Verwirrung, als klare Förderung hervorgegangen zu sein. Doch Strauß hat dies schon jenen wohlmeinenden spekulativen Vermittlern auf's Derbste gesagt, worin, der Sache nach, nur jeder wahre Denker ihm beistimmen wird.

Vor allen Dingen scheinen uns jedoch in Bezug auf diesen Begriff die Theologen, und zwar die exegetischen Theologen, gehört werden zu müssen. Die Spekulation älterer und neuerer Zeit darüber hat nämlich, indem sie die biblisch-dogmatischen Ausdrücke: Gott-Vater, Sohn und Geist, sogleich zu allgemein philosophischen Begriffen erhob, die ganz bestimmte

und, so zu sagen, menschlich praktische Bedeutung derselben in einen universalen metaphysischen Sinn aufgelöst. Was das älteste christliche Bekenntniß von höchst concreten Anschauungen, Gefühlen und innern Erlebnissen in die einfachen Worte zusammenfaßte: es „glaube" an Gott, den Vater, — einen allgemeinern, aber persönlichen Grund der Welt, — näher den (liebenden) Vater des Menschengeschlechts, — denn er habe Christum seinen Sohn, als den Mittler gesandt, und im heiligen (heiligenden) Geiste, im göttlichen Werke der Heiligung, gebe er sich in immer neuer Bethätigung dieser Liebe zu erkennen: — was jenen Bekennern, in solcher nicht theoretischen, sondern durchaus praktischen Bedeutung, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist war, was ihnen darum das eigentlich Entscheidende, ein Erfahrenes, der stets sich bewährende Lebensgrund ihres Bekenntnisses wurde, dies ward bald, und wird es fortwährend bis auf diesen Tag, in einen metaphysischen Begriff, in ein allgemeines, die vorweltliche Natur Gottes angehendes Gedankenverhältniß verwandelt.

Hierin lag ohne Zweifel die Gefahr einer Umdeutung jener Dreiheit göttlicher Erweisungen: Vater, Sohn und Geist wurden nun ontologische Bestimmungen des Wesens Gottes an sich selbst, was sie ursprünglich keineswegeS waren, weder im ältesten kirchlichen Bekenntnisse, noch in den neutestamentlichen Stellen (vgl. Lücke in dem weiter unten angeführten Aufsatze). Jetzt erst, und in Folge dieser Umdeutung, mußte die Dreieinigkeit ein „unbegreifliches" Mysterium werden in jenem schlechten, unphilosophischen Sinne, zufolge dessen es etwas wider die Vernunft Angehendes, oder ein „über" die Vernunft Hinausliegendes bedeuten sollte: es entstand die Frage, oder es wurde gegen den Widerspruch angekämpft, wie das an sich Eine Wesen eine Dreiheit von Personen sein könne. Die kirchlich symbolische und scholastisch philosophische Ausbildung des Trinitätsbegriffes war damit eingeleitet.

Diesen gleich mit ihrem Ursprunge in einer falschen

Richtung sich vertiefenden Theologie gegenüber, waren, wie es uns dünkt, die auf das Praktische des Christenthums Gerichteten in ihrem Rechte, wenn sie von der Forschung über solche Geheimnisse eher abmahnten, als sie beförderten; und die Mystiker, wenn sie versicherten, daß die Dreieinigkeit in unserm eigenen Herzen uns aufgehen müsse, — dann erst werde sie recht gefaßt und geglaubt, — führten damit nur zur ursprünglichen, nicht spekulativen Bedeutung desselben zurück, ohne darum, wovon die Erleuchtetsten unter ihnen den Beweis gegeben haben, die Richtung auf das spekulative Gotterkennen im Geringsten aufzugeben. Anknüpfungspunkte dafür waren ihnen allerdings die kirchlichen Bestimmungen des Trinitätsbegriffes; aber wie frei und selbstständig sie ihre eigenen Gedanken in dieselben hineinlegten, davon kann der Vater der neuern Mystik, Jakob Böhme, ein vollgültiges Zeugniß geben.

Von jenem ursprünglich falschen Wege, welchen man früh genug eingeschlagen und so lange verfolgt hat, konnte man nur ablenken, indem man auf die biblische Grundlage des Dogma und auf eine völlig vorurtheilsfreie exegetische Behandlung derselben zurückkam. Bei letzterer schien eine entgegengesetzte Klippe zu vermeiden: entweder, nach der ältern Weise orthodoxer Bibelauslegung, vom einmal festgestellten Dogma ausgehend, dies in den Sinn der Beweisstelle zurückzuverlegen — schon Lessing hat dies Verfahren hinreichend charakterisirt, — oder, was mehr die spätere Sitte geworden ist, bei der engsten Auffassung ihres Wortsinnes stehen zu bleiben, und eine tiefere, theosophische Konsequenz durchaus nicht zulassen zu wollen. Aber auch dies scheint im Principe zu fehlen; denn selbst den Sinn eines sonstigen theosophischen Schriftstellers meint man nicht durch eine auf die bloße Wörtlichkeit sich einschränkende Exegese umfaßt zu haben, und so scheint ein rechter Bibelausleger doch nur derjenige sein zu können, welcher die Möglichkeit voraussetzt — gleichviel, ob er sich diese Möglichkeit allgemein wissenschaftlich oder spekulativ zu begründen vermag — in den heiligen Schriften einen wirklich höhern

Sinn, eine durchdringende höchste Gottes- und Welterkenntniß, anzutreffen, kurz Etwas, das dem ältern Inspirationsbegriffe entspricht.

Was hierin die biblische Auslegungskunst der letzten Zeit geleistet hat, kommt mir nicht zu, weder nach seinem Geiste, noch nach seinen Resultaten zu beurtheilen. Ich beziehe mich darüber auf das letzte, vielleicht wichtigste Ergebniß, das in den Send- und Antwortsschreiben zweier der ersten Theologen Deutschlands enthalten ist *). Das Resultat beider Abhandlungen über den Trinitätsbegriff nach seiner biblischen und kirchlichen Fassung schien jedoch von exegetisch dogmatischer Seite her demjenigen so sehr entgegenzukommen und so genau zu entsprechen, was mir schon längst vom spekulativen Standpunkte als der einzig rechte, zugleich vollständige Sinn des Trinitätsbegriffes erschienen war, daß mir dies den Muth gab, mit meiner Ansicht, als einer vielleicht auch theologisch berechtigten, hervorzutreten; denn an sich würde für den Philosophen, welcher sich in theologischen Dingen kaum nur als einen Dilettanten weiß, Nichts weniger sich geziemen, als ein Gutachten über einen so wichtigen Gegenstand der Theologie abzugeben, und für dasselbe Aufmerksamkeit und Einwirkung auch unter den Theologen zu erwarten. Doch ist der Verfasser in diesem Falle nur der Berichterstatter über die gewichtvolle Ansicht eines bewährten theologischen Forschers.

In den nachfolgenden, von Herrn Dr. Nitzsch geprüften und gebilligten Sätzen glaubte ich nämlich das hierauf sich be-

*) 1) Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes. Ein dogm. Sendschreiben an Herrn Dr. Nitzsch von Dr. Fr. Lücke. Theoll. Studien 1840. I. S. 63. 2c. 2c.

2) Ueber die wesentliche Dreieinigkeit Gottes, zur Erwiderung auf das dogmatische Sendschreiben des Herrn Consistorialrath Dr. Lücke, von Dr. Nitzsch, in den theoll. Studien 2c. 2c. 1841. II. S. 296. 2c. 2c.

ziehende Resultat seiner Abhandlung „über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes" zusammenfassen zu können:

1) Es ist durchaus eine doppelte Trinität zu unterscheiden: theils die „ökonomische", welche sich auf das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen bezieht, ihn als Schöpfer, Erlöser, Heiligmacher bezeichnet, und im christlichen Heilsbegriffe ihren Mittelpunkt findet, theils die „ontologische", das innere, an sich seiende Wesen Gottes betreffende.

2) Nur auf jene — nicht unmittelbar auf diese — beziehen sich biblisch und passen an sich selbst die Begriffe: Gott-Vater, Sohn und Geist. Für die innere Wesenstrinität Gottes dagegen wären sie incongruent, so wenig auch die bisherige Dogmatik jenen Unterschied, und diese Incongruenz überall beachtet hat.

3) Um die Momente dieser innern Wesenstrinität Gottes zu bestimmen, giebt die h. Schrift, alten und neuen Testaments, zwar unmittelbare Veranlassungspunkte, aber keine hinreichenden Handhaben einer vollkommenen Ausführung. Sie hört daher auf, Gegenstand exegetischer Forschung zu sein. Die spekulative Entwicklung hat hier ihren Hebel einzusetzen.

4) Für diese ist jedoch der allgemeine biblische Anknüpfungspunkt zunächst der Schöpfungsbegriff, und zwar der Schöpfung, wie sie, alttestamentlich durch den Begriff der Weisheit, neutestamentlich durch den des Logos vermittelt wird; dann aber auch die Vorstellung einer That des sich selbst objektivirenden Gottes

oder des vorgeschichtlichen göttlichen Ebenbildes.

5) Die beiden Begriffe nämlich, der Weisheit oder des Logos, wie sie Gott in der Weltschöpfung und Erlösung bethätigt, führen zur nothwendigen Voraussetzung der innern ontologischen Trinität Gottes zurück. Der also in der Welt schaffend und erlösend sich offenbarende Gott kann dies nur sein, indem er, an sich selbst oder uranfänglich, der sich offenbare, selbstbewußte ist. Der ausgeführte Beweis von der Nothwendigkeit dieses Rückschlusses ist jedoch nur der spekulativen (metaphysischen) Theologie zuzuweisen.

Dies, so viel wir wissen, von Seite der Theologie ebenso neue, als entscheidende, Ergebniß enthält auch für die Spekulation eine wichtige Seite: es wird zugestanden, daß, auch in Bezug auf die theologische Fassung des Wesens Gottes an sich selbst und seiner immanenten Wesenstrinität, die gewöhnlich damit in Verbindung gebrachte Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist, ebenso die damit zusammenhangende Behauptung von der Dreiheit der Hypostasen oder Personen in ihm, eine „incongruente", zugleich aber auch biblisch nicht begründete sei.

Sollte nun die Spekulation das Gleiche nachweisen aus rein metaphysischen Gründen, sollte sie zugleich ebenso auf jenem Begriffe eines ontologisch dreieinen, nur nicht als Vater, Sohn und Geist zu unterscheidenden Gottes, bestehen, womit sie auch zuerst sich gründlich von jeder bloß pantheistischen

Auffassung desselben abgeschieden hätte: so darf sie nicht mehr, weder von Theologen, noch von Philosophen, den (ohnehin überflüssigen) Einwurf befahren, darin mit den Bestimmungen des christlichen Lehrbegriffes in Widerspruch zu treten. Sie hat im Gegentheile sich hiermit dem wahren Sinne desselben von Neuem genähert; noch mehr, sie steht wieder an der geistig lebendigen Quelle, aus welcher zuerst jener Glaube über das christliche Bewußtsein sich ergoß: sie hat die große, universale, stets sich erneuernde Thatsache, die im Heilsbegriffe liegt, und ohne welchen auch der „Glaube" an den dreieinigen Gott nicht der lebendige zu sein vermöchte, sich zu voller Anerkenntniß, zur Prämisse metaphysisch theologischer Forschung gemacht.

Dies Für und Wider, zu welchem wir uns bekennen müssen, läßt sich daher in folgende Sätze zusammenfassen:

1) Der Pantheismus hat Recht, wenn er behauptet, daß die Begriffe von Gott dem Vater, dem Sohne und dem Geiste, nur innerhalb des Weltbegriffes, in der Weltimmanenz Gottes, ihre eigentliche Bedeutung erhalten: den Beweis davon können wir als das Resultat der scharfsinnigen Entwicklung ansehen, welche Strauß in seiner christlichen Glaubenslehre (I. Th.) dem Dreieinigkeitsbegriffe gegeben hat. — Aber falsch ist der Schluß daraus, daß eben darum der Proceß der Selbstanschauung und des Selbstbewußtseins Gottes, der gleichfalls von dem Begriffe einer Dreieinheit in seinem Wesen unabtrennlich ist, sich nur in pantheistischem Sinne innerhalb der Welt vollziehe.

2) Der Theismus hat Recht, wenn er behauptet, nur der Begriff der Dreieinheit des göttlichen Wesens an sich selbst, könne über den pantheistischen Lehrbegriff erheben: Unrecht aber darin, auf diesen Begriff seines ihm selber immanenten Lebens und seiner Selbstanschauung, die kirchlichen Bestimmungen der Trinität, der Dreipersönlichkeit von Vater, Sohn und Geist anzuwenden.

3) Dies doppelte Recht, wie Unrecht, scheint ausgeglichen werden zu können durch die schon oben (Thes. 4. u. 5.) von theologischer Seite angedeutete Forderung, die pantheistische Gottes-

auffassung selber, den Begriff der recht und tief gefaßten Weltimmanenz Gottes, zum nothwendigen Grunde zu machen seiner Transscendenz über dieselbe, in jener die Nothwendigkeit von dieser aufzuweisen. Nur indem Gott, an sich dreieinig, sich selbst ewig offenbar ist, vermag er auch, dreipersönlich in der Weltwirklichkeit, sich, als Vater, im Sohne und im heiligen Geiste zu offenbaren. Die universale Thatsache dieser zeitlichen Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte, nöthigt das gründliche metaphysische Denken ein ewiges Sichoffenbarsein Gottes an sich selber vorauszusetzen. Der entschiedene mit Ernst und in seinem Umfange gedachte Pantheismus (der Begriff der Weltimmanenz Gottes) wird die Prämisse eines ebenso lebendigen, und nun erst vollständigen, weil mit jenem versöhnten, Theismus.

Wenn Strauß etwa darauf erwiedern wollte, daß auch ein solches theistisches Resultat sich durch die Schwierigkeiten hindurchzuwinden habe, welche die theistische Denkweise überhaupt darbiete (christliche Glaubenslehre, I. S. 520. 502. ff.); so wäre hierauf die einfache Antwort, daß der Grund dieser Schwierigkeiten mit der Wurzel abgeschnitten sei, sofern nachgewiesen wird, daß, den Begriff der ewigen und absoluten Persönlichkeit Gottes zu finden, nicht ein willkührlicher Versuch, sondern daß eine durch die Weltwirklichkeit selbst gegebene Nöthigung dazu vorhanden sei, daß jenen Begriff zu erschöpfen und das Weltproblem gründlich zu lösen, Eines und dasselbe sei. Hier wäre dann die spekulative Theologie weiter zu Wort zu lassen, und was näher die bestimmten Einwendungen betrifft, welche Strauß gegen den Gedanken einer absoluten Persönlichkeit macht, und welche insgesammt darauf zurückgeführt werden können, daß Person vom Begriffe der Schranke, Endlichkeit unabtrennlich sei; so sind diese Bedenken so wenig unübersteiglich, oder von der neuern theistischen Spekulation, welche er zu seiner Hauptgegnerin macht, so wenig ungelöst geblieben, daß der Verfasser, um hier nur von sich selbst zu reden, zunächst auf seine Abhandlung „über die spekulative Begreif-

lichkeit Gottes" zurückweisen darf (Zeitschrift VI. 2. S. 156. ff. 159. ff.).

4) Hiemit wäre jedoch, der von Strauß angedrohten Verflüchtigung und Auflösung des Trinitätsbegriffes in ganz nur abstrakte Bestimmungen und allgemeine Kategorieen gegenüber, sein wahrer, eigentlicher und zugleich völlig specifischer Sinn gerettet, der für alle solche Versuche der „Auflösung" Widerstandskräfte zeigen wird, so lange der christliche Heilsbegriff selbst noch der lebendige ist, sich noch thatkräftig bewährt in der Gemeine. Dann hat eben auch die Offenbarungstrinität noch nicht aufgehört, sich wirksam zu erweisen, sie ist lebendige Thatsache und Erfahrung, in der ein Historisches und ein Spekulatives zugleich sich immer wieder als das ewig Gegenwärtige zeigt. Von hier aus in die rechte Tiefe der ontologischen Dreieinheit, des in sich selbst seienden Lebens Gottes, sich zurückleiten zu lassen, ist zwar dem wissenschaftlichen Theologen wichtig und nöthig; auch liegt in jenem der sicher orientirende Anknüpfungspunkt dafür immer bereit: aber die spekulativen Kämpfe darüber können den Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins in der Gemeine nicht gefährden, welches in der Offenbarungstrinität und ihrer Bewährung schon alles Entscheidende besitzt für seinen Glauben, während eine pantheistische Zersetzung derselben in psychologisch-ontologische Allgemeinheiten auch den Kern und die Grundthatsache dieses Glaubens anzugreifen und aufzulösen nicht umhin könnte.

Dies möge für die nachfolgenden kritischen Betrachtungen zur Einleitung dienen, deren Zweck es ist, die berühmteste spekulative Entwicklung des Trinitätsbegriffes in der neuern Zeit aus jenem angegebenen Gesichtspunkte zu beurtheilen. Wir müssen dabei vom Allgemeinsten beginnen.

Im Begriffe der Dreieinheit liegt ganz allgemein zunächst der Gedanke einer Selbstverdoppelung, Selbstobjectivirung des Wesens, dem wir sie beilegen; eines Sichergreifens desselben in der Fülle und Mannigfaltigkeit des eigenen Seins, um dies „Andere seiner" in ihm als das seinige zu fassen, sich selbst

darin zu fühlen, oder zu wissen. So ist diese Dreieinheit die Grundbedingung alles Lebens, bestimmter alles bewußten Lebens, und der Quell aller Eintracht, Freude und Seligkeit eines Wesens an sich selbst. Umgekehrt, wenn der Begriff lebendigen Selbstseins und Selbstbewußtseins (eines Subjekt-Objektes, wie die Kunstsprache es ausdrückt) auf nicht nur abstrakte Weise gedacht werden soll, kann er es nur unter Voraussetzung einer „Natur", einer Mannigfaltigkeit realer Gegensätze in ihm, welche jene Selbstheit ebenso real vereint und beherrscht, als sie ideell durchdringt oder weiß: die Einheit desselben ist zugleich nur die sich am eigenen Gegensatze wissende und genießende.

Und so ist, seitdem die spekulirende Theologie, schon im Philo und in den Neuplatonikern, nicht nur den Begriff der Einheit Gottes, sondern einer Einheit durch und im Geiste, zum Mittelpunkte der Gotteserkenntniß gemacht hat, auch ein der kirchlichen Trinität weniger oder mehr analoger Begriff des Wesens Gottes gefunden, und zum entscheidenden Kriterium der rechten Gotteserkenntniß, so wie des Glaubens an ihn — der lebendige Gott ist nur der Dreieine — gemacht worden. Es ist dies jedoch zunächst nur eine Bestimmung des innern (zur Welt noch in keiner Beziehung gedachten) Wesens Gottes: seine immanente Wesenstrinität. Aber diese ist zu unterscheiden von demjenigen Begriffe der Dreieinigkeit, welcher der christlichen Theologie aus dem eigentlichen und unmittelbaren Gegenstande ihrer Betrachtung, der innerweltlichen Offenbarungsthätigkeit Gottes, erwachsen ist, als der Vater, welcher sich im Sohne (in Christo) und im heiligen Geiste (in der Gemeine) der Welt gegenwärtigt und die umschaffende, wiedererneuernde Kraft derselben wird. Als Vater, als selbstbewußter und persönlicher Gott, mithin auch als dreieiniger in sich selbst, wird er dabei jedoch schon vorausgesetzt; und der, wenn auch nicht überall mit völligster Klarheit ausgesprochene Rückschluß der christlichen Lehre war, wie schon gezeigt, der ganz richtige: weil Gott sich also in

Christus, also in jeder That der Erlösung und Heiligung offenbart hat und offenbart, muß er auch uranfänglich sich selbst offenbar, selbstanschauendes, dreieines Wesen sein.

So bezog die Glaubenslehre die Offenbarungstrinität, welche sich innerhalb der Welt vollzieht, in's innere Wesen Gottes zurück, mit mehr oder minder entwickeltem Bewußtsein jedoch beide von einander unterscheidend, oder, da eine eigentlich spekulative und völlig selbstständige Gedankenentwicklung dieses Dogma nicht in ihren Bereich fallen konnte, — eine solche Unterscheidung vielmehr, als das Vorauszusetzende, im Hintergrunde behaltend: erst die neuere Dogmatik schied bestimmter die ontologische oder Wesensdreieinigkeit von der ökonomischen oder Ausgangstrinität (C. J. Nitzsch System der christlichen Lehre, 3. Aufl. S. 163. 165. und: über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes in den Theoll. Studien und Kritiken 1841. II. S. 304.). Da indeß der Kirchenlehre für jene ontologische Dreieinheit des urpersönlichen Gottes keine andere Bestimmungen übrig blieben, als die neutestamentlich bekundeten, und Christus ohnehin als der menschgewordene λόγος bezeichnet war; so geschah das Unvermeidliche, wiewohl deshalb um nichts weniger Unangemessene, daß die Unterscheidung der drei gesonderten Hypostasen oder Personen des innerweltlich sich offenbarenden Gottes, die ursprünglich nur Bedeutung und Wahrheit hatten in Bezug auf diesen, übertragen wurde auf das innere, urpersönliche Wesen Gottes.

Von der Einen Seite kann es nämlich nicht anders, als ungeeignet erscheinen, die Momente in der Urpersönlichkeit Gottes, nach welchen er seine reale, objektive Unendlichkeit, seine innere Wesenmacht und Fülle, subjektiv, selbstanschauend durchdringt, und so aus seinem Unendlichsein ewig in seine Einheit vor sich selbst zurückkehrt, — die Weise, in welcher, von Augustinus an bis auf Leibnitz, Poiret, Lessing, Schelling herab, alle tieferen Denker diesen Begriff gefaßt haben, — kurz die Momente des immanenten Einen Selbstbe-

wußtseins Gottes, sich überflüssiger Weise noch in die Unterschiede des Vaters, Sohnes und Geistes umzudeuten; — und doch ist es vielfach geschehen von der Speculation: — den Vater, als die ursprüngliche, aber wie noch unentfaltete göttliche Einheit, welcher den Unterschied, das unendliche Anderssein sich giebt, „den Sohn aus sich erzeugt", aber dies Anderssein in die eigene Subjektivität zurücknimmt, „der Geist, welcher ausgehet vom Vater und vom Sohne." Je weniger hier eine wahrhafte, eine Wesensanalogie einleuchten will zwischen jenem und diesem, desto erkünstelter oder verwickelter mußten die Vergleichungspunkte, wie die Unterschiede, zwischen beiden bestimmt werden: das endliche Resultat davon sehen wir in der neueren spekulativen Entwicklung vor uns, — die innere, ursprüngliche Wahrheit jenes großen Begriffes ist nach beiden Seiten hin verloren gegangen; und dem Rationalismus, wie dem intensiv gläubigen Bewußtsein, konnte er nur als etwas Fremdes, darum für den Glauben Ueberflüssiges, erscheinen.

Ebenso von der andern Seite ist es in jedem Sinne nur als irreleitend zu betrachten, die Menschwerdung Gottes in Christo als den Selbstobjectivirungs- oder Selbstanschauungsakt Gottes zu setzen: — die bekannte Konsequenz ist davon unabtrennlich, gleichviel ob man sie für die ausdrückliche Meinung der neuern Spekulation, namentlich Hegels, oder nur für eine weitere Folgerung aus seinen Prämissen zu halten geneigt ist, daß Gott in Christo zuerst persönlicher Geist, Selbstbewußtsein geworden, welcher psychologische Proceß sich nachher im Bewußtsein der sich Eins mit Gott wissenden Gemeine fortsetzt, worin der dritte Moment, der des Geistes, gegeben wäre, oder der Rückkehr Gottes in sich selbst, und so endlich seine Vollendung, sein An- und- fürsichsein.

Aber in welchem Verhältnisse steht doch dieser Begriff zu dem ursprünglichen Dogma von der Ausgießung des göttlichen Geistes durch die Heiligung und christliche Wiedergeburt, worin sich dem also Wiedergeborenen die Kraft Gottes that-

sächlich und Gott zugleich als der persönliche bewährt? Diese durchaus specifische und objective Bewährung Gottes einerseits, wie das subjective Ergriffen- und Ueberzeugtwerden von Gott andererseits — was hat dies zu thun mit dem metaphysisch unstreitig wahren, aber durch ganze Welten der Wissenschaft und der Begriffsvermittlung davon geschiedenen Satze: daß Gott, wie er, als der persönliche, der Unterschied von sich sei, so doch in der Selbstanschauung dieses Unterschiedes ewig wieder zu sich zurückkehre? Das noch nicht durch dogmatische Voraussetzungen eingeschränkte, natürliche, wie speculative Denken kann sich unmöglich verbergen, daß überhaupt hier zwei generisch verschiedene Begriffsgebiete ohne Fug und Recht in einander geschoben werden.

Und jene Gründe waren es wohl auch, — wenn vorerst auch noch nicht zur Ausdrücklichkeit herausgestellt, — welche die rationalistische Theologie der neuern Zeit veranlaßten, das ganze Dogma von der Wesenstrinität Gottes, also gefaßt, entweder, als entstanden aus dichterischer Personifikation oder Prosopopöie göttlicher Eigenschaften, ganz zu beseitigen, oder seine Bedeutung nur in den subjectiven Formen unsers Erkennens zu finden, welche uns nöthigen, das an sich Eine Wesen Gottes in einer dreifachen Relation, zu sich selbst, als Vater, zur Welt, als der allgemeine Grund derselben, im Sohne, und als das sie in allen Theilen mit Kraft und Geist Erfüllende, im Geiste, zu denken. Den klarsten Ausdruck dafür, und eine Hinweisung auf das tiefere, richtige Verhältniß der beiden noch nicht deutlich unterschiedenen Trinitäts-Begriffe, glauben wir bei Schleiermacher zu finden. Nach seinen allgemeinen spekulativen Grundsätzen giebt es gar kein Denken Gottes seinem Ansich nach, sondern lediglich durch den Weltbegriff und mit demselben. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur ein indirekter Schematismus *). Daher, wollten wir von der Dreieinigkeit,

*) Schleiermacher's Dialektik S. 152. 53.

als einer inwohnenden Wesensbestimmung Gottes, sprechen (a. a. O. S. 159.); so müßte bedacht werden, daß wir hierbei nur mit inadäquaten, bildlichen Vorstellungen zu thun haben, deren beschränkter, subjectiver Geltung bloß für uns wir wohl eingedenk bleiben sollen. Von einer objectiven Bedeutung der Begriffe: Vater, Sohn und Geist, kann nach Schleiermacher daher für Gottes Ansichselbstsein gleichfalls nicht die Rede sein. Aber in seiner Glaubenslehre faßt er jenen Begriff durchaus in der andern, nicht metaphysischen Bedeutung: er bezieht ihn auf die Momente des religiösen Bewußtseins, also auf das Verhältniß Gottes, als des sich offenbarenden, zur Welt und zum Menschen.

Nach jenen allgemeinen Prämissen wird nun auch der Hegelsche Trinitätsbegriff, welcher unter uns eigentlich epochemachend geworden ist für Theologie, wie Spekulation, in einem andern Lichte erscheinen, als wie man ihn bisher zu fassen und zu beurtheilen gewohnt ist. Wir wenden uns diesem zu.

Hegel unterscheidet nicht nur nicht zwischen der Wesens- und Offenbarungstrinität — worin an sich noch kein Irrthum, nur eine unentschiedene, unentwickelte Fassung jenes ganzen Verhältnisses enthalten wäre, — sondern weit mehr noch hebt er die Möglichkeit eines solchen Unterschiedes völlig auf. Die immanente Wesenstrinität Gottes findet er nur in der Welt verwirklicht: das geschaffene Universum ist das Andere, an dessen Objektivität das Bewußtsein Gottes, seine Selbstanschauung sich entzündet; die Schöpfung ist der Selbstobjektivirungsprozeß des ohne diese dunkeln, unaufgeschlossen bleibenden (in „abstrakter, unwahrer Idee" gefaßten) Gottes. Und dies ist überhaupt bis jetzt die herrschende spekulative Auffassung der Trinität gewesen. Daher der Satz: Ohne Welt wäre Gott nicht Gott; daher ist das „Endliche" (Geschaffene) nur flüssiges, wieder zurückgenommenes Moment in Gott; daher alle nähern Bestimmungen der Hegelschen Trinitätslehre: wir könnten aus ihnen das ganze System wieder zurückentwickeln!

So stände zuerst fest: die ältere Dogmatik setzt die Offenbarungstrinität, welche sich in der Welt vollzieht, in Gott zurück, unterscheidet jedoch mehr oder minder ausdrücklich von ihr die Urpersönlichkeit Gottes von Anfang. Für Hegel, und den ganzen (darum) pantheistischen Standpunkt, fallen dagegen beide zusammen. Nach uns sind beide Trinitäten zu scheiden, und die erste wird mit den Distinktionen des Vaters, Sohnes und Geistes nicht treffend bezeichnet.

Das Zweite bestände jedoch in der genauern Erwägung, daß auch die pantheistisch Hegelsche Trinitätsauffassung noch eine Unbestimmtheit, die Möglichkeit doppelter Auslegung, in sich übrig lasse. Gott, sich zur Welt realisirend, schaut zugleich darin sich ewig an, sein Schaffen ist im unendlichen Selbstrealisationsprocesse zugleich der Akt des ewigen Bewußtwerdens, und da er, — könnte man sagen, — was er als Resultat, auch als Anfang ist; so wäre eben damit (abermals in Uebereinstimmung mit dem Schellingschen Philosophiren aus der mittlern Epoche) ein Selbstbewußtsein, Selbsterkennen Gottes von Anfang dargethan. Und in der That hat Hegel selbst bei vielen Wendungen und (minder genauen) Bestimmungen diese Auslegungsweise für sich übrig gelassen, — die Stellen sind von seinen Auslegern, die dieser Erklärung beipflichten, längst zusammengestellt, — und so behielten diese Männer der laxeren Interpretation (Gabler, Göschel, Schaller u. A.) vielleicht Recht mit ihrer Auslegung?

Aber vor allen Stellen von schärferer Begriffsfassung, mehr noch vor der Konsequenz des ganzen Systems, nicht nur, wie es am Schlusse der Logik, ebenso am Schlusse der Encyklopädie, wo Hegel eben deßhalb den Standpunkt der Religion in den der Wissenschaft aufhebt, sondern auch in seiner Religionsphilosophie (gerade nach den authentischen Zusätzen der zweiten Ausgabe) sich zu erkennen giebt, verschwindet völlig die Möglichkeit jener Auslegung.

Gott „in seiner ewigen Idee an und für sich", der „Vater" ist nach Hegel selbst nur die „abstrakte" (für sich

unwahre, nur im abstrakten Denken existirende) Idee: er bedarf der Schöpfung des Sohnes, um real, aus jener Abstraction herausgestellt zu sein. Er „erzeugt sich ewig, als den Sohn", und giebt sich erst in diesem „unendlichen Anderssein" seine Wirklichkeit. Aber damit ist er, in diesem zweiten Momente, noch nicht Geist, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit: er ist im Anderssein, — was an sich freilich ein ebenso nur abstrakter Moment ist. Um aus diesem „zu sich selbst zurückzukehren", dazu bedarf es des Dritten, des Geistes. Das Selbstbewußtsein Gottes kommt durchaus erst im dritten Momente, dem des Geistes, zu Stande: nicht im ersten, des Vaters, wie der christliche Theismus behauptet, nicht im zweiten, des Sohnes, wie Schelling in einer frühern Epoche, und die Gruppe jener Hegelschen Ausleger, wenigstens halbpantheistisch, es lehren. „Gott ist der Anfang; aber er ist so" (d. h. als Gott) „auch nur das Ende, die Totalität: so, als Totalität, ist Gott der Geist. Gott, als bloß der Vater, ist noch nicht das Wahre (so, ohne den Sohn, ist er in der jüdischen Religion gewußt": — diese letztern Worte, abermals eine von den nachlässiger gehaltenen Bestimmungen, wie sie der mündlichen, wie schriftstellerischen Darstellung Hegels nicht selten entschlüpften, werden das Verständniß des wahren Zusammenhangs nicht aufhalten: nach Hegels eigener Entwickelung der jüdischen Religion ist der Begriff der Schöpfung, also des zweiten Moments Gottes, der wesentliche darin; aber freilich wäre dieser Moment, der des Sohnes, im Judenthume noch nicht bis zu dem Punkte entwickelt, um zur Einheit Gottes mit dem menschlichen Geiste, d. h. bis zum Uebergange aus dem zweiten in den dritten Moment, fortzuschreiten.) „Gott ist vielmehr Anfang **und** Ende; er macht sich selbst zur Voraussetzung; dies ist nur eine andere Form des Unterscheidens": — diese „Voraussetzung" ist aber der zweite Moment oder die Schöpfung, also noch nicht „das Ende", das erst „im Geiste" gefunden wird (Rel. Phil. zweite Ausg. II. S. 228. 29.). Ebenso entscheidend für die eigene

Philosophie ist die Auslegung, die Hegel (S. 243—47.) den Alexandrinern und Gnostikern zu Theil werden läßt, welche gerade den Versuch machten, einen immanenten, vorweltlichen Selbstanschauungsproceß Gottes zum Begriffe zu bringen: als λόγος, als σοφία, als Adam Kadmon, als die ewige göttliche Selbstbetrachtung.

Anerkennend, daß in solchen Vorstellungen die Idee wenigstens „gegährt" habe — aber es komme darauf an, zu verstehen, wie sie in der Vernunft ihren Grund haben, und welche Vernunft darin sei — setzt er abschließend hinzu (S. 246): „Diese Idee ist jenseits des Menschen gestellt worden, so ihr gegenüber, daß diese Bestimmung, welche alle Wahrheit ist, betrachtet worden ist als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenseits Stehenbleibendes, das nicht sich reflektirt im Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint." Und Jakob Böhme preist er besonders deßhalb, weil er gelehrt, „die Dreieinigkeit müsse im Herzen des Menschen geboren werden."

Jene metaphysischen Begriffe führt er nun an den christlichen Bestimmungen weiter aus (S. 306. ff.). Der Tod Christi, dies äusserliche Negative, schlägt in das Innere, Ewige, Allgemeine um, in die Wahrheit: daß das Andersſein, das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, göttliches Moment selbst ist, daß es die Einheit mit Gott nicht hindert. Der Tod hat einerseits diesen Sinn, daß das Menschliche abgestreift wird, und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt; andrerseits ist er aber auch die höchste Spitze des Negativen, dem der Mensch, als natürliches Dasein, und eben damit Gott selbst, ausgesetzt ist. — „Diese Geschichte ist göttliche Geschichte, worin klar wird, daß Gott der Dreieinige ist". (S. 308.) „In ihr ist den Menschen zum Bewußtsein gekommen, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist" (das spekulative Denken) „auffaßt, die Darstellung des Processes ist, was der

Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittlung" (ist es einerseits), „wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende" (Gott, als der Vater) „zu sich zurückkommt, und so erst Geist wird (S. 307.).

Dieser Prozeß breitet sich nun von der „unmittelbaren Gegenwart", — („des einzelnen, sinnlichen Individuums, welches als Gott zu verehren unendlich hart ist, wogegen die Freiheit des Subjekts sich empört", S. 310, vgl. 317. 18.) — die er in Christi Erscheinen hatte, in die Allgemeinheit der Gemeine aus. Die Bildung der Gemeine hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. (S. 311.) Deßhalb sagte auch Christus seinen Jüngern, heißt es an einer andern Stelle, daß es ihnen gut sei, von ihnen hinweggenommen zu werden, sie von seiner sinnlich-göttlichen Präsenz zu befreien, damit der Tröster, der Geist (das Bewußtsein der göttlichen Gegenwart in Allen, in der Gemeine) über sie kommen könne (S. 318.).

Ebenso später, als nach der Beglaubigung gefragt wird, welche Christus, als der rechte Gottmensch für sich aufführen könne, während doch auch Andere als Götter verehrt worden seien (S. 320. ff.), wird als das Entscheidende dafür herausgehoben, daß seine Geschichte allein der Idee schlechthin gemäß sei. Als spekulativer Inhalt aber der, von der sinnlichen Gegenwart des einzelnen Subjektes (in Christo) ebenso (S. 327.), wie von der Vorstellung in der Gemeine (S. 328) befreiten Idee wird nachmals abschließend angegeben: „daß das Bestehen der Gemeine ihr fortdauerndes, ewiges Werden ist, welches sich darauf gründet, daß der Geist" — (doch offenbar kein anderer, als der Geist Gottes) — „dies ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseins, und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen, und so das göttliche **Selbstbewußtsein** hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem

sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor" (S. 330.). *)

Dies nun müßten wir allerdings, dem Principe nach, für den vollständig herausgebildeten pantheistischen Irrthum erklären, wie er von Strauß (in seiner christlichen Glaubenslehre) zu vollem Selbstbewußtsein und ausdrücklichem Bekenntnisse gediehen ist. Nicht das Gleiche läßt sich von Hegel sagen, dessen spekulativ gründlicher Sinn und tiefe Gemüthsinnigkeit ihn weit davon abhielt, in solchen Sätzen ausschließlich nur die pantheistische Auslegung als das allein Philosophische, hervorzuziehen und dies überhaupt, auch nur vor sich selber, als die letzte Konsequenz seines Princips mit Ausdrücklichkeit und abschließend auszusprechen. Er hätte eben damit vor sich selbst dies Princip zur Ausdrücklichkeit der Seichtheit, zur leeren zukunftslosen Verflachung herabgedrückt; denn es hat sich auch hier schon gezeigt, wie der ernst und konsequent gefaßte Pantheismus sich selbst überschreiten, aus der Weltimmanenz Gottes zur Transscendenz sich erheben muß. Dies hat Hegel, freilich nicht in deutlichem Bewußtsein, wohl aber als dunkle Prämisse immer vorausgesetzt, und dies macht das Doppeldeutige seiner Lehre in ihren tiefsten Principien. Jetzt wirft man ihm vor, nur aus Inkonsequenz, vielleicht aus Anhänglichkeit an alte Vorstellungen, die letzte Wahrheit seines Denkens, die pantheistische, nicht selber gezogen zu haben; — aber hierin der Halbe, Inkonsequente geblieben zu sein, zeigt

---

*) Zum Ueberflusse bemerken wir noch, daß diese entscheidenden, besonders in ihrem weitern Zusammenhange die früher erwähnte Auslegung abweisenden Worte, als neuer Zusatz zur zweiten Auflage der Rel. Philosophie, hinzugekommen sind, also laut den Eröffnungen der Herausgeber derselben in der Vorrede (Bd. I. S. VIII.) allem Vermuthen nach dem eigenen Collegienhefte Hegels entnommen sind. Die erste Ausgabe (Bd. II. S. 268.) enthielt diesen und ähnliche näher bestimmende Zusätze noch nicht.

Hegel vielmehr als den großen Denker, dessen Geistes- und Gemüthsmacht die unmittelbaren Resultate seines Principes weit überschwellte; denn diese wären gerade hier nur die halben Resultate, die halbe Konsequenz: er hätte zum Stillstand und Rückzug das Zeichen gegeben, während er so wenigstens die Möglichkeit offen gelassen hat, von ihm selbst aus weiter vorzurücken, und eine neue Gestalt der Philosophie zu erzeugen.

Und so legt nun Hegel in der folgenden Darstellung seiner Religionsphilosophie mit ergreifendem Ernste in den Sinn seiner an sich freilich kaum vieldeutigen Formel von der Identität und dem Einswerden des göttlichen und des menschlichen Geistes, die ganze Intensität der christlichen Wahrheit hinein, als eine von ihm selbst gewußte und erlebte. Er verschmäht es ausdrücklich, die Begriffe der christlichen Heilslehre von der Versöhnung, der Wiedergeburt, wie es seinem Principe freilich genügt hätte, und wie es nach ihm geschehen ist, in die schon beleuchtete psychologische Allegorie zu verwandeln, überhaupt als einen bloß theoretischen Vorgang, gleich einer sonstigen Evidenz, zu betrachten. Die Wiedergeburt ist ihm alles Ernstes die reale, wo der lebendige Geist Gottes den menschlich endlichen Geist „der Partikularität, das natürliche Herz, die besondern Interessen, Leidenschaft, Eigensucht," überwindet. Und Wer möchte glauben, wenn der Philosoph von „solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie, wie Hermes der Psychagoge, aus dem Leibe herausziehen und in die ewige Heimath hinüberführen" (II. S. 291.), von solcher Wahrheit sich ergriffen bezeugt, daß hier nicht der vollste Ernst, auch auf die Gefahr hin, der Armseligkeit einer formellen Inkonsequenz im Principe sich schuldig zu finden, in ihm zugegen sei? Aber diese Inkonsequenz, dies Durchbrechen seines Princips ist für Hegel hier wirklich schon eingetreten: wenn schon sonst Wohlgesinnte, wie Gegner seiner Philosophie, bemerkt haben, daß sein Princip zu ohnmächtig sei, um manche Geisteserscheinung in ihrer Wahrheit und aus ihrer Tiefe zu begreifen, so hat hier umgekehrt die Gewalt eines ihn ergreifenden Gedan-

kens sein Princip ihm selber zu Nichte gemacht. Denn es ist unabweislich: — Wer die christliche Lebensthatsache anerkennt, und damit einen göttlichen Geist, aus dem Grunde erneuernd und umgestaltend den menschlichen, der kann, ohne theoretische Inkonsequenz handgreiflichster Art, keinen bloß pantheistischen Gott mehr haben. Dieser Geist Gottes kann ihm nicht mehr nur sein die aus dem Prozesse der Welt aufgährende „höchste Potenz" des Weltgeistes (nach Schellings älterer Lehre), oder (nach Hegel) ein „Bewußtwerden" desselben im Menschen: — das wäre recht eigentlich der Geist des Menschen mit seinen „natürlichen Partikularitäten, Leidenschaften und Eigensuchten"; denn in diesen gerade kommen die Abgründe des Weltgeistes in's Bewußtsein. Darum, der Geist, welcher diesen (den Weltgeist im Menschen) überwindet, und sein Panier einer neuen, höhern Ordnung in der Seele des Menschen aufpflanzt, kann nicht mehr Einer Art und Einer Reihe gedacht werden mit jenen weltgeistigen Bethätigungen im Menschen; wie vermöchte er sonst sie zu unterwerfen, zum Knechte zu machen eines specifisch neuen Antriebes, welcher die Wiedergeburt ankündigt? Dieser Gott kann dem Weltgeiste selbst nur der jenseitige sein.

Diese unwillkührliche Inkonsequenz Hegels, — an sich die lehrreichste und berechtigtste, welche es giebt, weil sie aus der Anerkennung des Wirklichen hervorgeht, — läßt sich mit einer andern in der Regel ebenso verborgen gebliebenen bei Spinosa vergleichen, durch die er, ohne es deutlich zu wollen, ebenso sein Princip überschritten hat. „Die intellektuale Liebe, mit der wir Gott lieben, ist nur die Liebe Gottes zu sich selbst, nur ein Theil der unendlichen Liebe mit der Gott (in uns) sich selber liebt" (Ethic. P. IV. Prop. 33. 36.). Hiermit ist anerkannt, daß Gott nicht bloß die allgemeine Substanz unendlicher, nothwendig verketteter Modifikationen, sondern (in uns) persönliches Bewußtsein seiner selbst sei. Spinosa hat dadurch sein Princip des Substantialitätsbegriffes durchbrochen, und Hegels Begriff der unendlichen Subjektivität oder Negativität des Absoluten vorübergehend anticipirt.

Ebenso jetzt Hegel: er erkennt die christliche Thatsache an, daß der Geist Gottes den Geist des Menschen in seiner Natürlichkeit überwinde, umschaffe, wiedergebäre; er reiht dies Faktum in sein Denken ein. Aber darin ist jener Begriff der unendlichen Subjektivität des Absoluten im Geiste des Menschen selber überschritten und außer Kraft gesetzt: das natürliche Aufsprossen des Menschengeistes aus seinem Grunde, mit welchem er eben darum Eins bleibt, und der allerdings in ihm zum Bewußtsein seiner selbst erwacht, kann als unendliches Subjektiv- oder Persönlichwerden — nicht des Absoluten, wie wir schon zeigten, aber des Weltgeistes, bezeichnet werden, und dies ist die (untergeordnete) Wahrheit des Hegelschen Princips, allgemeiner des Pantheismus. Wie dieser jedoch (in der Wirkung einer Wiedergeburt) mit sich in Widerstreit treten, sich selber zugleich setzen und besiegen, bestätigen und überwinden solle, ist nicht einzusehen, sondern ein Sinnloses, ein Widerspruch. Und so glauben wir, nach solchem Zugeständnisse Hegels, nur in seinem Geiste, wenn auch nicht im Geiste des Systemes, uns zu erklären, wenn wir, — wodurch freilich sein System auch von dieser Seite aufgehoben wird, — zur Behauptung einer ursprünglichen Transscendenz des Geistes Gottes, aber damit, wenn diese nicht wieder nur flach oder abstrakt gefaßt werden soll, zum Begriffe jener immanenten oder Wesenstrinität, ohne Beziehung zum Weltbegriffe und in Unterscheidung derselben von der Offenbarungstrinität zurückkehren.

Dasselbe Schwanken, dieselbe nicht ganz verhehlte Uneinigkeit mit sich selbst und das durch die Tiefe des Gegenstandes gebotene unwillkührliche Hinausgreifen über das eigene Princip, zeigt nun Hegel nicht selten auch in der Abhandlung vom „Reiche des Sohnes" (Rel. Phil. II. S. 247—308). Mit welchem Ernst er auf das christlich Historische dringe, darauf ist schon aufmerksam gemacht worden. So unentschieden auch die Ausdrücke sind, mit welchen er sich in der frühern Ausgabe des Werkes über das Faktische von Christi Auferstehung und Himmelfahrt erklärte, — dies sei Faktum ausdrücklich nur

für den Glauben, Christus sei nur seinen Freunden erschienen u. dgl. (erste Aufl. II. S. 249. 50.): — so ist doch in der neuern Ausgabe eine Stelle dazugekommen, welche an Hegels Ueberzeugung von einer historischen Objektivität jener Ueberlieferungen kaum einen Zweifel läßt. „Gott ist gestorben, Gott ist todt: — dies ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, daß die Negation selbst in Gott ist; das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit ist damit verbunden.“ So lautete es schon in der ersten Ausgabe: aber jenes „Todtsein Gottes“, mit allem Dazugefügten, würde selbst als die höchste Ungereimtheit erscheinen, wenn es für ein Wirkliches oder Faktisches gehalten werden sollte; es konnte kaum eine andere Bedeutung haben, als daß Hegel nur aus der Meinung des Gläubigen heraus gesprochen habe, der in Christi Tode den Tod Gottes selber vor sich zu haben meint. Denn „nun tritt die Umkehrung ein; Gott erhält sich in diesem Processe (der Negation), und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott stehet wieder auf zum Leben; es wendet sich somit zum Gegentheile.“

Der Sinn davon in diesem Zusammenhange konnte kaum zweifelhaft sein: dies (dieser metaphysische Satz) ist die „Bedeutung“ des Todes, wie der Auferstehung Christi; d. h. an der Vorstellung eines darin enthaltenen Sterbens und Auferstehens Gottes wird dem Gläubigen die allgemeine Idee eines unablässigen Sterbens und Wiederauferstehens des göttlichen Geistes, einer steten Selbsterneuerung aus der unendlichen Negation desselben, zum Bewußtsein gebracht. Darauf allein kommt es an; das etwa Faktische dabei ist gleichgültig oder unentschieden gelassen; denn doch eigentlich nur in der Vorstellung des Gläubigen ereignet sich jenes Sterben und Wiederauferstehen Gottes durch Christi Tod und Auferstehung. „Die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist. Gott ist die absolute Bewegung in sich selbst, die der Geist ist, und diese Bewegung ist hier an dem Individuo vorgestellt. In dieser Geschichte

ist für die Gemeine die Natur Gottes, der Geist, durchgeführt, ausgelegt, applicirt. Dies ist die Hauptsache" (Erste Ausg. II. 255.). In diesem Sinne glaubten wir in einer frühern Beurtheilung von Hegels Religionsphilosophie*) die Bedeutung des Ganzen nach Hegels Geiste mythisch fassen zu müssen, wie es späterhin Strauß gethan hat. Aber, — bemerkten wir dabei, und wir vermögen es auch jetzt, dieser Auffassungsweise gegenüber, noch nicht zurückzunehmen, — ist jenes Sterben und Auferstehen Gottes etwas durchaus Immanentes, Ewiges, unendlich Erneuertes; warum bedarf Gott noch „im Individuo", dies Schicksal zu erleiden, oder in diesem Einzelnen (Christo) das symbolische Spiel mit sich zu treiben; ja wie vermag er es hier mit einer ausschließendern Symbolik, als anderswo, wenn sich in jeder That der Menschwerdung, und noch mehr in jedem Fortschritte weltgeschichtlichen Bewußtseins, dasselbe Symbol erneuert? Dagegen gehalten verdiene fast ein heidnischer, der Osirismythus den Vorzug; denn er sei wenigstens klar und von zutreffender Bezeichnung, wenn auch nur im Naturgebiete. Jedes Jahr stirbt Osiris; aber bei der wiederkehrenden Fruchtbarkeit der Natur steht er zugleich zum Leben auf. Hier ist die ewig sich erneuernde That der Naturbelebung wirklich das Symbol zugleich und die faktische Bewährung der Macht des Gottes.

So damals; das innere Mißverhältniß des concreten historischen Gehaltes zu einer spekulativen Begriffsallgemeinheit, in welche er übergedeutet werden sollte, und die Willkühr der ganzen Deutung konnte kaum auf andere Weise bezeichnet werden. Aber der Widerspruch reichte doch nicht bis in's Princip hinein; denn jener ganze Hergang schien von Hegel nur in die Vorstellung des Gläubigen hineinverlegt zu werden, und die Konsequenz des Ganzen wenigstens schien gerettet.

---

*) „Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse", Heidelb. 1831. S. 22.

Anders ist es jetzo: nach dem angeführten Zusatze der zweiten Auflage läßt sich eine bloß mythische Auffassung jener historischen Züge in Hegels Sinne kaum noch rechtfertigen. Nach den oben angeführten Worten aus der Religionsphilosophie wird nämlich aus einem „eigenhändig geschriebenen Hefte Hegels" (S. 300.) hinzugefügt: „Es ist dies die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. Wie alles Bisherige, in der Weise der Wirklichkeit für das **unmittelbare** Bewußtsein" (also als empirische, erlebbare Thatsache), „so gilt auch diese Erhebung. Für die Anschauung ist ebenso **vorhanden** dieser Tod des Todes, die Ueberwindung des Grabes, der Triumph über das Negative. Die Ueberwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur" (so daß nun Alles bloß im Begriffe vorginge, und nur begriffsmäßig — symbolisch, mythisch — zu verstehen wäre), „sondern ihre höchste Bewährung, selbst im Tode und in der höchsten Liebe" u. s. w.

Hier zeigt sich Hegels energisches Festhalten und Behaupten der Wirklichkeit für jene zugleich symbolischen Vorgänge; aber sogleich damit werden sie auch in ein metaphysisch Allgemeines hinübergespielt. Christi Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, sind dem Denker Thatsachen, aber Thatsachen der inhaltsschwersten Art; sie haben schlechthin ewige Bedeutung: sie sind zugleich allgemeine Begriffe; die absolute Idee symbolisirt sich zum ersten Male nicht nur für die Vorstellung an ihnen, sondern sie vollzieht sich wirklich zuerst durch sie. Nur so könnte dies Verhältniß näher gefaßt werden.

In gleichem Sinne besteht Hegel an einer andern neu hinzugekommenen Stelle (II. S. 282—85. vgl. erste Ausg. II. S. 233.), — nachdem auseinandergesetzt worden, wie für die Hauptbegriffe des Christenthums Alles darauf ankomme, „daß gewußt werde die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" (S. 281.), — auf das Nachdrücklichste darauf, daß hier nicht das Allgemeine der

Vorstellung oder des Begriffs genüge, sondern daß jene Wahrheit nur Gewißheit haben könne, wenn die Idee die Form sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins erhalte. Die Einheit Gottes und des Menschen muß „als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen für die Andern, nicht alle Einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind; aber nicht mehr, als das Ansich, das drüben ist, sondern als die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit. Um diese Gewißheit und Anschauung ist es zu thun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer" u. s. w. (S. 282. 83.). So ist Christus der präsente Gott, er ist der erste Einschlag der göttlichen Natur in die menschliche; aber in seinem Faktum liegt die letzte Spitze der Gewißheit dieser Einheit, weil sie, über alle Vermittlung durch Vorstellung, Gefühle und Gründe hinaus, darin gegenwärtig ist. – „Göttliche und menschliche Natur in Einem ist freilich ein harter, schwerer Ausdruck, aber die Vorstellung, die man damit verbindet, ist eben zu vergessen; was zur äußern Partikularität des Menschen gehört, sein Endliches, ist darin verschwunden."

Wie nun? Wollen wir diese Christologie, die allerdings die orthodoxeste ist, welche der alte Glaube sich wünschen kann, von Hegel annehmen innerhalb der allgemein pantheistischen Voraussetzungen, über die uns sein System principiell nicht hinausgebracht hat? Soll der Gott „wirklich" in Christo gestorben, in ihm auferstanden sein, um dadurch die Gewißheit seiner „Diesseitigkeit" zu bewähren? Wer sieht hier nicht den Widerspruch, ja das Absurde, wenn Fakticitäten, seien sie weltgeschichtlich von noch so durchgreifender Wirkung, zugleich „ewige Bedeutung" erhalten, kurz als metaphysische Begriffe behandelt werden sollen, — der vielbesprochene Grundfehler Hegels, der ihn auch hier, fasse er jene Bezüge zwischen Gott und Christo mythisch oder als Thatsächliches, in unentwirrbare Schwierigkeiten stürzt!

Und ferner: müssen wir sie, nach Hegels Versicherungen, in seinem Namen als ein Thatsächliches fassen, kann dabei die

pantheistische Grundlage seines Systemes bestehen, ohne sich dadurch selbst entweder der wesentlichsten Lücken, oder der offenbarsten Ungereimtheit für überwiesen zu halten? Was der „Proceß" der Menschwerdung, des Persönlichwerdens Gottes bedeutet, wissen wir nach den bisherigen quellenmäßigen Angaben. Wie wir aber so eben vernommen, ist es nun wirklich die Einzelnheit, auf die es ankommt. In Christus allein oder doch zuerst (indem dieser Proceß sich nachher nur von ihm aus in die Gemeine fortzusetzen hat) wird Gott Person; so wäre es doch Hegels ausdrückliche Meinung, welche wir vorher nur als eine aus seinen Prämissen gezogene Konsequenz aufzustellen wagten, daß Gott, als der Allgemeine, zuerst in Christo persönlich sich ergriffen, im einzelnen Geiste sich als hier und gegenwärtig gewußt, in ihm „Ich zu sich gesagt habe"? Bei diesem, im Einzelnen sich absorbirenden Selbstbewußtsein Gottes wäre aber die Erinnerung vollkommen richtig, daß das zeitliche und Eine Individuum in diesem, dem hier gemeinten, Sinne das Ewige nie erschöpfen, ihm adäquat werden kann, und wir müßten bei dem Satze: daß der unendliche Gott im Individuum Christus zu völligem Selbstbewußtsein gelangt (zur Allwissenheit seiner selbst geworden) sei, gegen die gemeine Auslegung, der Straußischen Erklärung völlig beitreten: es ist eine offenbare, durch Nichts zu verschleiernde Ungereimtheit. Ist jenes aber nicht die Meinung Hegels, kennt er ein anderes Selbstbewußtsein Gottes; wie stimmen damit seine metaphysischen Prämissen, seine Lehre vom absoluten Geiste am Schlusse der Encyklopädie, wie die oben vernommenen Erklärungen vom „Vater", als dem abstrakten, an sich unwahren Momente, und das Verhältniß des „Geistes" zum „Vater"?

Aber was Strauß an die Stelle setzt, ist es irgend gründlicher, und wären wir damit zu einem wahrhaften Abschlusse gelangt? Nicht im Einzelnen, in Christo, sondern in der ganzen Menschheit, ununterbrochen und immer anders, wirkt sich Gott zum Bewußtsein seiner selbst aus: er ist ewiger Geist, weil er es unablässig wird; Christus bleibt nur

für uns das erste Beispiel und darum vornehmste Symbol dieser allgemeinen Wahrheit: — und dies, wird hinzugesetzt, sei auch die eigentliche Meinung Hegels, — wenigstens, die er hätte haben sollen, um mit sich konsequent zu bleiben.

Hier ist jedoch der Widerspruch, die Ungereimtheit nur um einen Schritt weiter hinausgeschoben; dem Begriffe nach sind beide noch dieselben. Gott ist an sich selbst unendliche Subjektivität, er ist der ewige Geist: Alles kommt darauf an, Gottes Wesen, nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu fassen. So lautet es bei Strauß, wie bei Hegel. Wird jedoch weiter gefragt, woher denn, auch nach Hegels Verbesserern, für Gott diese Ewigkeit des Geistes komme, so ist es nur das Menschengeschlecht, worin er zum Geiste wird. Bekanntlich ist dies jedoch von sehr jungem Datum auf dem Planeten, während hier dagegen mit der Ewigkeit des göttlichen Geistes eine Ewigkeit des Menschen (ebenso wie die Ewigkeit der Schöpfung), nicht dem „Begriffe", sondern der Realität nach, stattfinden müßte. In welchen Subjekten hat sich nun vorher der ewige Geist Gottes, als Geist, verwirklicht? Hegel lehnt in der Einleitung zu seiner Philosophie der Geschichte alle entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Entstehen des Menschengeschlechts ab: die Philosophie habe sich, mit Beseitigung aller Hypothesen, nur an's Wirkliche zu halten. Er ahnt hier scharfsichtig die Lücke seines Systems, die in seine metaphysischen Principien zurückgreift; er läßt deßhalb den Widerspruch unausgesprochen. Strauß nimmt keinen Anstand, es auch hierin bis zum ausdrücklichen Widerspruche, zum ausgeprägten Bewußtsein desselben zu treiben: ewiger Geist ist nach ihm Gott nur im Menschengeschlechte, in dem geistigen Prozesse der Weltgeschichte; aber, wenn er in den Streitschriften (II. S. 73 ff.) — übrigens nach einer längst von allen kundigen Naturforschern für unzureichend erkannten Analogie — lehrt, das Menschengeschlecht sei durch generatio aequivoca entstanden, hat er damit einen zeitlichen Anfang desselben zugestanden, wie auch sonst

gar nicht zu umgehen war; und ihn trifft daher jene Frage mit voller Macht, wie dabei die Ewigkeit des Geistes Gottes, — kurz der ganze Fortschritt, den der spiritualistische Pantheismus über den ältern spinosistischen und den naturphilosophischen, — die weit konsequenteren, — gethan zu haben vermeint, überhaupt sich noch retten lasse? Und dies soll das „höhere Resultat" sein, welches Hegel aus seiner Philosophie entweder nicht zu ziehen vermochte, oder es auszusprechen nicht gewagt habe? Dies rohe Erzeugniß eines kurzsichtigen, mit unwissenschaftlichen Vorurtheilen angefüllten Halbdenkens?

Doch ist es überflüssig, die Incohärenz solcher Philosopheme, zu denen man den alten Denker, — man weiß nicht, ob zurückbekehren, oder vorwärtstreiben will, — weiter in's Licht zu setzen: sie zerbröckeln vor der festen Berührung. Hegel hat dergleichen nie gelehrt und nicht lehren können; er wäre nicht der tiefe Geist gewesen, als den wir ihn erkennen. Seine „wahre Konsequenz", die verborgene Grundvoraussetzung, die alle jene Widersprüche und Mängel wenigstens ihm selber einstweilen schlichtete, muß daher gerade nach der entgegengesetzten Seite fallen, als jene Verbesserer es meinen. Und welche andere könnte es sein, auch nur um seine Christologie begreiflich zu finden, als die wir aus jener Verborgenheit, aus dem unentschiedenen Insichverschlungensein, welche sie bei ihm noch hatte, zur ausdrücklichen Entwicklung und damit zum Beweise gebracht haben? Auch in seinem Geiste daher, wenn auch über sein Wort hinaus, können wir es aussprechen: vor jenen Ungereimtheiten rettet nur der Begriff einer Transscendenz des göttlichen Geistes, ein gründlicher Theismus, der ferner jedoch, wenn er nicht abermals abstrakt bleiben, sondern für Gottes Wesen selbst, wie für seine Offenbarung in der Welt, bis zum Concreten, damit zum Begreiflichen gelangen soll, sich in dem Begriffe jener doppelseitigen Trinität wird fixiren müssen.

Der Pantheismus aber, — wie er sich auch hier überhaupt

als Moment, als die Eine Seite zeigt, welche erst in die Totalitat der Wahrheit aufzuheben ist, — der Pantheismus hört gerade in dem Maaße, als er sich in sich steigert und ausbildet, vom naturalistischen zum spiritualistischen wird, — wiewohl auch jene frühere Stufe des Pantheismus, wie wir anderswo gezeigt haben, den immanenten Zweck in der Natur keinesweges zu erklären vermochte, — in gleichem Maaße auf, begreiflich, klar, objektiv erklärend zu sein. Er verwickelt sich immer mehr in Nacht- oder in Widersprüche. Was Straußens Standpunkt aber im Besondern betrifft, so scheint er selbst äußerlich nur dadurch sich in seine Konsequenz herstellen zu können, daß er noch ausdrücklicher, als es in seiner Glaubenslehre geschehen, vom Hegelschen Principe, das Absolute als den Geist zu fassen, sich lossagt, und zu dem des Spinosa, oder auch zum naturalistischen Pantheismus zurückkehrt, wo dann jene Widersprüche in seinen Behauptungen wenigstens getilgt sind. Hiermit müßte er dann freilich sich bekennen, daß er, philosophisch beurtheilt, einer verlebten Metaphysik sich zugewendet habe.

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Dritter Artikel.

Die monadologischen Systeme.

Leibnitz: 1) Leibnitz's deutsche Schriften, herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. Zwei Bände. Berlin 1838 u. 1840.

2) Godofredi Guilelmi Leibnitii opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Edita recognovit, e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit Dr. Io. Ed. Erdmann. Berol. 1840.

3) Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie von Ludwig Feuerbach. Ansbach 1837.

4) La philosophie de Leibnitz, fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Academie de Lausanne, par C. Secretan, Licencié en droit. Lausanne 1840.

Herbart: 1) Grundlehren der Religionsphilosophie von M. W. Drobisch. Leipzig 1840.

2) Religionsphilosophie. Vom Standpunkte der Philosophie Herbarts. Von G. F. Taute. Erster Theil: allgemeine Religionsphilosophie. Elbing 1840.

3) Die Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik, kritisch beleuchtet von Dr. Strümpell. Braunschweig 1840.

Ferdinand Weber: 1) Die Construction des absoluten Standpunktes und das System des absoluten Idealismus. Von F. Weber. Rinteln und Leipzig 1840.

2) Die speculative Analysis des Begriffes „Geist", mit Darlegung des Differenzpunktes zwischen dem Hegel'schen und Neu-Schelling'schen Standpunkte einerseits und dem absoluten Standpunkte andrerseits. Von C. Hinkel. Rinteln 1840.

Wenn die herrschende Philosophie der Zeit, entweder in der That, oder in den Augen der Meisten, den Charakter der Alleinheitslehre, oder, was man gewöhnlich als gleichbedeutend nimmt, des Pantheismus trägt, so kann es nicht befremden, wenn Manche, die sich mit diesem Charakter nicht befreunden mögen, auf den Gedanken kommen, die Wahrheit auf der Seite zu suchen, die sich zu jener als den geraden Gegensatz ankündigt. Dies nämlich ist der Fall mit denjenigen Systemen, die wir unter dem gemeinschaftlichen Namen der monadologischen begreifen. Nicht leicht ist in der Geschichte der Philosophie ein solches System anders, als unmittelbar nach, oder gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Alleinheitslehre aufgetreten, mit mehr oder minder ausdrücklichem polemischen Bezug auf dieselbe. So im Alterthume der Atomismus des Leukipp und Demokrit der eleatischen Schule gegenüber, so die Leibnitzsche Monadenlehre dem Spinoza gegenüber, so in neuester Zeit Herbart, gegenüber der Philosophie Schellings und Hegels. In unserer Zeit, welche die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie als ein wesentliches Moment des selbstständigen Weiterphilosophirens anzusehen und zu behandeln gelernt hat, werden neben dem neuesten Gegensatze

auch jene älteren wieder lebendig, und gewinnen eine Bedeutung unmittelbar für die Geistesbewegung der Gegenwart. Deshalb wird man es in der Ordnung finden, wenn wir in gegenwärtigem Artikel, zugleich mit einigen neuern Erscheinungen der monadologischen Philosophie, die wir in demselben zu besprechen Willens sind, auch des berühmtesten und wichtigsten der ältern Systeme dieser Klasse gedenken, nicht zwar in der Absicht einer selbstständigen Würdigung desselben, für welche hier der Platz nicht ist, wohl aber, um einige Worte über das Verhältniß zu sagen, in welches sich die gegenwärtige philosophische Literatur zu demselben gesetzt hat, und über die Bestrebungen, die sich in literarischer, geschichtlicher und philosophisch-kritischer Beziehung ihm zugewandt haben.

Unter diesen Bestrebungen nehmen die rein literarischen, die nur überhaupt eine erweiterte oder erleichterte Bekanntschaft mit Leibnitzens philosophischen Werken bezwecken, billig den ersten Platz ein, wenn auch die Arbeit selbst, die hierbei geleistet wird, nicht eine unmittelbar philosophische ist. Es sind bekanntlich in den letzten Jahren zwei neue Sammlungen Leibnitz'scher Schriften erschienen; die vollständige Ausgabe seiner deutschen Werke von Guhrauer *), und die Ausgabe der zunächst die Philosophie betreffenden Schriften von Erdmann **). Nur bei der letztern dürfen wir uns hier etwas länger verweilen, da die erstere, an sich selbst zwar eine mit eben so viel Sorgfalt gearbeitete, als in vielfacher Beziehung wichtige und dankenswerthe Gabe, nur einem geringen Theile nach philosophischen Inhalt bietet ***). Für die Mühe, welche Prof.

*) Leibnitz's deutsche Schriften, herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. Zwei Bände. Berlin 1838 und 1840.

**) God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Edita recognovit, e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit Dr. Io. Ed. Erdmann. Berolin. 1840.

***) Von Schriften eigentlich philosophischen Inhalts finden sich in beiden Bänden dieser Sammlung nur einige kleinere, von denen

Erdmann auf seine Arbeit verwandt hat, wird ihm gewiß jeder Freund der Philosophie in hohem Grade dankbar sein; er hat, bei der Schwierigkeit, der Dutens'schen und Raspe'schen Ausgaben habhaft zu werden, sich um das Studium des großen Denkers ein wesentliches Verdienst erworben. Dieses Verdienst bleibt ihm ungeschmälert, wenn auch Ref. bekennen muß, daß er mit den Grundsätzen, welche ihn bei der Auswahl der aufzunehmenden Schriften geleitet haben, nicht ganz einverstanden sein kann. Um es kurz zu sagen: Ref. hätte gewünscht, daß der Herausgeber sich entschlossen haben möchte, die Theodicee wegzulassen, dagegen aber eine beträchtliche Anzahl anderer, wenn auch zur Philosophie als solcher nur in entfernterer oder particularer Beziehung stehender Aufsätze aus der Dutens'schen Ausgabe, aus der Kortholt'schen Briefsammlung, auch aus der Guhrauer'schen Sammlung u. s. w. aufzunehmen. Nicht aus Geringschätzung des erstgenannten Werkes sagen wir dies,

---

zwei auch Erdmann in die seinige aufgenommen hat. Den merkwürdigen Aufsatz, „von der wahren theologia mystica" (Bd. 1, S. 410 ff.) aufzunehmen, hat sich der letztgenannte Gelehrte vielleicht durch die Zweifel abhalten lassen, welche hin und wieder gegen die Originalität desselben erhoben worden sind. Wir halten, mit Guhrauer, dessen Erwiederungen (Bd. 2, S. 27 ff.), schwer zu widerlegen sein möchten, diese Zweifel für unbegründet, und betrachten den Aufsatz als ein bedeutsames Denkmal der im Hintergrunde von Leibnitzens Geiste ruhenden Mystik, die vielleicht zu weiterer Entfaltung gekommen wäre, wenn L. mehr Veranlassung gehabt hätte, deutsch zu schreiben. Fast dasselbe gilt von der Abhandlung »vom höchsten Gute« (Bd. 2. S. 35 ff.), deren Authentie und Originalität noch weniger bezweifelt werden kann, da hier die an Theosophie und Mystik anklingenden Gedanken noch inniger mit den sonst bekannten Leibnitz'schen Philosophemen verwebt sind. Die übrigen philosophischen Stücke sind von minderer Bedeutung, um so größer aber ist das, auch philosophische Interesse eines beträchtlichen Theils des übrigen, nicht unmittelbar der Philosophie angehörenden Inhalts dieser Sammlung.

oder weil wir diesem Werke in minderem Grade einen philosophischen Charakter zuschreiben, als den in der Erdmann'schen Ausgabe von uns vermißten Schriften. Ref., so wenig er die Mängel der Theodicee mißkennt, hat doch die von Manchen gegen dieses Werk gehegte Abneigung nie getheilt; dasselbe ist ihm, trotz seines in philosophischer Hinsicht exoterischen Charakters, den es indeß mit den meisten, ja wir können sagen, streng genommen, mit allen Schriften seines Vfs. theilt, stets eine anziehende und anregende Lectüre gewesen; und in einer vollständigen Sammlung der philosophischen Werke Leibnitzens durfte es allerdings nicht fehlen. Als vollständig zwar kündigt auch die vorliegende Ausgabe auf dem Titel sich an; aber konnte es dem Herausgeber im Ernste um Vollständigkeit im strengen Sinne zu thun sein? Der Herausgeber hat nicht verkannt, daß der Unterschied zwischen Philosophischem und nicht Philosophischem in Leibnitzens Schriften, wenn auch im Allgemeinen solcher Unterschied allerdings stattfindet, ein schwer zu bestimmender, ein fließender ist. Ist er aber dies, so wird auf eigentliche, diplomatische Vollständigkeit auch des Philosophischen nur eine Sammlung aller Werke des großen Polyhistors Anspruch machen können. Wo dagegen, der Natur der Sache nach, der Begriff der Vollständigkeit ein so relativer ist, wie bei der gegenwärtigen, für den Handgebrauch einer bestimmten Leserclasse eingerichteten Sammlung, da sollte unsers Erachtens das Bedürfniß oder der Nutzen dieses Leserkreises jeder andern formalen Rücksicht vorangehen. Diese Betrachtung aber mußte im gegenwärtigen Falle (— denn auf solche Leser oder Käufer, denen es wesentlich etwa darum zu thun wäre, das Philosophische von Leibnitz in Einem Bande beisammen zu haben, wie dies die Liebhaberei Mancher, in Bezug auf Schriftsteller, die der schönen Literatur angehören, jetzt ist, war doch nicht zu rechnen —) gegen die Aufnahme der Theodicee entscheiden, da dieses Werk in seinen einzelnen Abdrücken sehr leicht zu haben ist, während so Manches, was der Freund und Verehrer des berühmten Philosophen ungern entbehrt, ja

was zum vollständigern Verständnisse seiner philosophischen Individualität kaum entbehrt werden kann, nach wie vor in jenen Sammlungen, deren Seltenheit und unbequeme Einrichtung zur gegenwärtigen den Anlaß gegeben hat, vergraben liegt. So hätten wir namentlich eine reichere Auswahl von Briefen gewünscht, auch solcher, die uns den Verfasser menschlich näher bringen und von seiner Denkweise über allerhand Gegenstände der Natur und des Lebens Kenntniß geben. Was bei Dutens unter die Rubrik der Philologica zu stehen gekommen ist, ist zum nicht geringen Theile von eben so philosophischem Interesse, wie was unter der Rubrik der Logica et Metaphysica. Aber auch wer in Ansehung dieses Punktes anderer Meinung ist, wird sich wundern, hier fast Alles zu vermissen, was zur Begründung der allgemeinen naturwissenschaftlichen Ansichten Leibnitzens gehört — (von den beiden Abhandlungen über die Theorie der Bewegung hat es, wenn wir nicht irren, der Herausgeber selbst, in einer Selbstanzeige seines Werkes, in den Berliner Jahrbb. zugestanden, daß sie nicht hätten wegbleiben sollen); — eben so, was zur praktischen Philosophie, zur Rechtslehre u. s. w. (Warum ist, wenn man die Abhandlung de actorum publicorum usu etc. und so manches Andere, worin Gegenstände der philosophischen Rechtslehre nur beiläufig erörtert werden, nicht aufnehmen oder nicht ausziehen wollte, nicht wenigstens die Abhandlung vom Naturrechte aus dem ersten Bande der Guhrauer'schen Sammlung, oder der Brief an Molanus über Puffendorf aus der Kortholt'schen Sammlung Bd. 2. aufgenommen worden?). Auch manches Theologische außer der Theodicee (z. B. den höchst merkwürdigen Briefwechsel mit Bossuet über die Vereinigung der Confessionen — freilich hätten dann auch die Antworten Bossuets, durch die erst der Charakter und das Verfahren Leibnitzens in sein rechtes Licht gestellt wird, nicht wohl fehlen dürfen), hätten manche Leser und Käufer des Buches wohl lieber erhalten, als die Theodicee selbst.

Die aufgenommenen Schriften hat der Herausgeber chro-

nologisch zu ordnen versucht; versucht, sagen wir, denn nicht in allen Fällen war es möglich, den Zeitpunkt der Abfassung eines Aufsatzes mit Genauigkeit zu bestimmen. So namentlich in Bezug auf die meisten der von ihm aus den Handschriften der Hannover'schen Bibliothek zuerst abgedruckten Aufsätze. Diesen Aufsätzen können wir das Zeugniß nicht versagen, daß sie fast durchgängig von großem Interesse sind, und den Werth der Sammlung um ein Bedeutendes erhöhen. Am wenigsten vielleicht gilt dies von der, die Reihe des Ganzen eröffnenden Jugendschrift Leibnitzens, der Dissertation de principio individui, auch abgesehen von der bekanntlich schon früher erfolgten Veröffentlichung derselben durch Guhrauers Abdruck *); bei dieser nämlich kann nur etwa die Belesenheit des jugendlichen Verfassers in der scholastischen Philosophie ein Interesse der Curiosität erwecken. Dagegen ist schon die unter No. VI. mitgetheilte Abhandlung de vita beata, als ein Denkmal des Durchgangs, welchen Leibnitzens Geist, nach seinem eigenen Bekenntnisse, durch die Philosophie des Cartesius und des Spinoza genommen hat, von entschiedener Wichtigkeit für die Geschichte dieses Geistes. Noch mehr sind dies die zwölf unter No. XI—XXII. abgedruckten Fragmente, welche, wahrscheinlich aus verschiedenen Zeiten stammend — der Vf. hat sie an Einen Platz gestellt, weil er die Zeit der einzelnen nicht genau zu bestimmen vermochte — sämmtlich in näherer oder entfernterer Beziehung stehen zu dem Unternehmen einer Scientia generalis oder universalis, welche Leibnitz durch eine Art von philosophischem Calcul zu Stande zu bringen, und solchergestalt die Philosophie zugleich zur strengen oder exacten, und zur allumfassenden, alles Andere in sich begreifenden Wissenschaft zu erheben dachte. Sie zeigen, wie sehr es dem Denker mit diesem Plane Ernst gewesen ist, denn sie enthalten zum Theile wirkliche Anfänge seiner Ausführung; zugleich aber belehren sie uns über die Beschaf-

---

*) Leibnitz's Dissertation de principio individui, herausgeg. und kritisch eingeleitet von D. G. E. Guhrauer. Berlin 1837.

fenheit desselben vollständiger, als die wenigen Andeutungen, die in Bezug darauf in Leibnitzens sonstigen Schriften vorkommen. In der That, erst mit der Ausführung dieses Werkes würde es für Leibnitz zu einem Systeme der Philosophie, zu einer esoterischen, methodischen Philosophie gekommen sein. Und doch ist es nicht Zufall, daß es nicht dazu gekommen ist, daß der Gedanke jener „allgemeinen Wissenschaft" eben nur Gedanke, Entwurf geblieben ist. Nicht äußere Abhaltungen haben Leibnitzen verhindert, diesen Entwurf in Ausführung zu bringen, sondern die innere Unwahrheit der Sache, die Unmöglichkeit, ein reales Wissen von so speculativem Gehalte, wie die Ideen eines solchen Denkers ihn mit sich brachten, in die Form des bloßen Calculs oder der s. g. Science exacte hineinzugießen. Merkwürdig allerdings, wie ein so heller und energischer Geist sich Zeitlebens (denn es findet sich keine Spur, daß Leibnitz zu irgend einer Zeit sie aufgegeben hätte) mit einer so unausführbaren Idee tragen, und, wenn er doch nicht zur Ausführung kam, mit der Einbildung hinhalten konnte, als seien es nur äußere Verhältnisse, die ihn von diesem wichtigsten aller Geschäfte, die je einem Sterblichen übertragen waren, (denn daß er es dafür halten mußte, liegt in der Natur der Sache, und wird außer Zweifel gesetzt durch die Art, wie die vorliegenden Fragmente, — übrigens, wie sich bei Leibnitz von selbst versteht, ohne alle kleinliche Eitelkeit, nicht einmal unter seinem Namen sollte das Werk erscheinen, — davon sprechen), immer auf's Neue wieder abzogen. Dennoch liegt diese Täuschung selbst in der Nothwendigkeit seines philosophischen Standpunktes; er würde sie nur zugleich mit dem mechanischen Principe seiner Natur- und Weltansicht haben aufgeben können, von welchem der Begriff der Wissenschaft, der jenem Plane zum Grunde lag, eine nothwendige Consequenz war. Der übrigen Philosophie des großen Denkers aber ist die exoterische Haltung, welche das Verhältniß zu einem nur projectirten, nie zur Ausführung gediehenen Werke ihr gegeben hat, gewiß nicht als ein Nachtheil anzurechnen. Wie viel dieselbe, wo nicht im

Ganzen und Großen, doch in ihren einzelnen Parthieen, an Klarheit und Unbefangenheit, an Redlichkeit und Ueberzeugungstreue dadurch gewonnen hat, daß sie ohne den Anspruch auf systematische Begründung und innere Vollständigkeit des wissenschaftlichen Zusammenhangs auftreten durfte, dies kann nur derjenige vollkommen würdigen, dem nicht entgangen ist, zu welcher Unwahrhaftigkeit im Einzelnen die Nothwendigkeit solcher Ansprüche selbst Denker von der Redlichkeit eines Kant und Fichte, eines Spinoza und Hegel nicht selten verleitet hat. Leibnitzens Philosophie, indem sie sich ausdrücklich nur für dasjenige gab, was andere, die mehr sein wollen, im Grunde doch auch nur sind, für eine vorläufige, für eine Hypothese oder eine Anticipation der eigentlichen Wissenschaft, war eben dadurch jener Erkünstelung eines wissenschaftlichen Zusammenhangs überhoben, mit deren Folgen alle eigentlich systematischen Werke der Neuern, von Spinoza's Ethik bis auf Hegels Logik herab überfüllt sind. Was man bei Leibnitz hin und wieder Accommodation nennen kann, ist von viel beschränkterm Umfange, als man häufig gemeint hat, und greift lange nicht so weit, wie jene Erkünstelungen. — Uebrigens hat dieses Verhältniß der wirklich in Leibnitzens Schriften gegebenen exoterischen Philosophie zu einer nicht gegebenen esoterischen, im Alterthume sein fast vollständiges Gegenbild an dem Verhältnisse der Platonischen Schriften zu der eigentlich esoterischen, d. h. zu der Ideenlehre dieses Denkers. Wie Leibnitzens Scientia generalis auf einen mechanischen Calcul, so sollte Platons dialektische Ideenlehre auf eine mystische Zahlenmetaphysik in pythagoreischer Weise hinauslaufen; sie war daher ein eben so unausführbarer, innerlich unwahrer Gedanke, wie jene, und beide Philosophen haben uns in ihrer exoterischen Philosophie der That nach das Beste gegeben, was sie geben konnten, obwohl es immer der Mühe werth bleibt, der Gedankenrichtung nachzugehen, welche die zum ewigen Embryonenstande verurtheilte Vorstellung einer solchen esoterischen Philosophie in Beiden zum unabweislichen Doppelgänger ihrer

eigentlichen, d. h. ihrer exoterischen Philosopheme gemacht hat.

Unter den übrigen, von dem Herausgeber zuerst mitgetheilten Stücken erwähnen wir, um nicht weitläufiger zu werden, als die Bestimmung des gegenwärtigen Aufsatzes es gestattet, nur noch erstens der Abhandlung de rerum originatione radicali (No. XLVIII.), welche (vielleicht ein Fragment aus der Scientia generalis? — wenigstens ist die Gedankenverwandtschaft mit No. XXI., welches der Herausgeber unter die auf jenes Unternehmen bezüglichen Stücke gestellt hat, unverkennbar) dem Beweise für die Abhängigkeit der Welt von einer Urmonas eine andere, mehr esoterische Wendung giebt, als in welcher derselbe sonst bei Leibnitz vorkommt. Sodann den Brief an Coste (No. LXV.), auf welchen der Herausgeber schon in seiner Schrift über Leib und Seele (S. 101) hingewiesen hatte. Wir haben jedoch den Satz, von welchem der Herausgeber dort behauptet, daß er in diesem Briefe zu finden sei, nicht darin entdecken können, so sehr uns auch von jeher eingeleuchtet hat, daß kaum umgangen werden kann, denselben als ein nothwendig ergänzendes Moment in die Leibnitz'sche Philosophie hineinzutragen oder als darin enthalten vorauszusetzen. Als Anhang hat der Herausgeber unter No. C. und CI. zwei von Cousin in der neuesten Ausgabe seiner fragmens philosophiques zuerst mitgetheilte Aufsätze beigefügt; auch äußert er in der Vorrede den Wunsch, daß in Paris nach den wahrscheinlich dort noch befindlichen Briefen Leibnitzens an Arnauld Nachsuchung geschehen möge. — Zu beklagen ist an dem verdienstlichen Unternehmen, bei übrigens rühmenswerther typographischer Einrichtung, die störende Incorrectheit des Drucks, deren Schuld der Herausgeber in der Vorrede möglichst von sich abzuwälzen gesucht hat.

Nächst dieser Ausgabe Leibnitz'scher Schriften haben wir hier noch zweier von philosophischen Standpunkten der Gegenwart aus unternommener Darstellungen der Leibnitz'schen Philosophie zu gedenken. Unter diesen ist das von uns schon im

vorigen Artikel erwähnte Buch von L. Feuerbach *) nicht nur ohne Frage die bedeutendere, sondern es ist wohl überhaupt die vorzüglichste Gesammtdarstellung dieser Philosophie, die wir bis jetzt besitzen. Wenn wir mit ihm eine andere, von einem Franzosen herrührende, aber dem Sinne ihrer Abfassung nach gleichfalls an deutsche Philosophie sich anschließende Schrift zusammen nennen **), so geschieht es nicht, um beide, in Ansehung des innern Werthes, zu parallelisiren, sondern hauptsächlich wegen des interessanten Gegensatzes der Standpunkte, von denen aus die eine und die andere der beiden Schriften den gemeinschaftlichen Gegenstand auffassen und beurtheilen. Während nämlich die Feuerbach'sche Schrift, bei ihrer übrigens geistvollen, geschichtlich treuen und literarisch genauen und sorgfältigen Auffassung, doch im Einzelnen stark imprägnirt ist von den im vorigen Artikel erwähnten Lieblingsansichten ihres Verfassers; während sie, bei rühmlicher Unbefangenheit der Schilderung von Leibnitzens philosophischen Principien, so weit dieselben nicht in die theologischen Fragen eingreifen, einseitig und, bei aller Anerkennung und Bewunderung des großen Denkers, gegen ihn ungerecht wird, sobald sie auf den genannten Punkt zu sprechen kommt, und, in dem hier überreichlich eingeflochtenen polemischen Raisonnement, auch in formaler Hinsicht die Haltung verliert, welche der Würde einer geschichtlich-philosophischen Darstellung geziemt: — so ist der Vf. der andern Schrift, Hr. Secretan, — er sagt es uns zwar nicht ausdrücklich, aber es geht aus dem Inhalte der Schrift auf das Unzweideutigste hervor, — ein Anhänger und vielleicht Zuhörer Schellings, und er macht seine Darstellung der Leibnitz'-

*) Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie (als Fortsetzung der Geschichte der neuern Philosophie) von Ludwig Feuerbach. Ansbach 1837.

**) La philosophie de Leibnitz, fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne, par C. Secretan, licencié en droit. Lausanne 1840.

schen Philosophie zum Vehikel für die Aussprache von Ideen, welche er dem Studium der neuern Schelling'schen Philosophie verdankt. Seine historische Darstellung ist, in französischer Weise, leicht, gewandt und anziehend, aber ohne sonderliche Gründlichkeit, und schwerlich unabhängig von den Vorgängern, namentlich von Feuerbach, obgleich der Vf. versichert (S. 45), das „spirituel volume" des Letztern erst nach der Redaction des seinigen, und nur sehr flüchtig, durchsehen gekonnt zu haben *). Aehnlich ungefähr mag es sich mit den vom Vf. den Leibnitz'schen gegenübergestellten Philosophemen verhalten, welche die letzten Vorlesungen (das Büchlein besteht aus sieben, vom Vf. in der Akademie zu Lausanne gehaltenen Vorträgen) ausfüllen. Der Verf. giebt uns dieselben für seine eigenen; nur von einem „Zusammentreffen des Gesichtspunkts mit dem Schelling'schen in Ansehung der Idee der Freiheit" ist am Schlusse die Rede (S. 144). Wir haben aber Grund, zu vermuthen, daß das Ganze dieser Philosopheme seinem wesentlichen Grunde nach jenen „noch ungedruckten" Vorlesungen angehört, aus denen der Vf. nur einige „kritische Betrachtungen" entlehnt zu haben hat bekennen wollen. Ob freilich Schelling mit seiner Auffassung durchgehends zufrieden sein würde, ist erlaubt, zu bezweifeln; irren wir nicht, so lassen sich auch hier dem Vf. Spuren der Flüchtigkeit nachweisen, mit der er allenthalben zu Werke gegangen ist.

Beide genannte Schriften also sind, indem sie sich nicht auf historischen Bericht beschränken, sondern eine Beurtheilung der von ihnen dargestellten Philosophie bezwecken, zugleich Tendenzschriften, und wir dürfen erwarten, über das Verhältniß der von ihnen besprochenen Philosophie zu den philosophischen Tendenzen der Gegenwart näher durch sie belehrt zu werden. Fassen wir sie in dieser Beziehung ins Auge, so fällt, bei dem

*) Daß der Verf. auch sonst »très-rapidement« verfahren ist, zeigt u. a. S. 12 die Erwähnung der Guhrauer'schen Sammlung als einer vollständigen Ausgabe von Leibnitzens Werken.

Gegensatze ihrer beiderseitigen Standpunkte, die Uebereinstimmung des Gesichtspunktes auf, unter welchen sie beide das Leibnitz'sche System betrachten. Wir lassen dahingestellt, wie viel von dieser Uebereinstimmung dem Gebrauche zuzurechnen ist, welchen der Vf. der jüngern dieser Schriften von der ältern gemacht zu haben scheint; erklären ließe sich dieselbe wohl auch auf anderm Wege, da zwischen den Standpunkten beider Verfasser, trotz ihres augenfälligen Widerspruchs, noch immer, den Standpunkten älterer Systeme gegenüber, eine gewisse Gemeinsamkeit stattfindet. Beide Verfasser konnten, ohne den Punkt dieses Widerspruchs zu berühren, das Verhältniß der Leibnitz'schen Philosophie zu den gleichzeitigen und vorangehenden Systemen feststellen. Sie konnten die eigenthümliche Bedeutung dieser Philosophie in die Wendung setzen, welche durch Leibnitz der von Cartesius und Spinoza in einseitiger, unfruchtbarer Abstraction gefaßte Substanzbegriff erhielt, indem Leibnitz zuerst denselben als identisch mit dem Begriffe der **thätigen Kraft** zu fassen wagte, ohne doch, — wie andere Philosophen neben ihm (vergl. die gelungene Parallele bei Feuerbach S. 39 ff.), die sich nicht eines gleichen Erfolges rühmen können, — aus der allgemeinen Grundlage der mechanischen Naturansicht, die einmal für die damalige Philosophie eine nothwendige Schranke, eine unabweisliche Bedingung des organischen, wissenschaftlichen Fortschritts bezeichnet, herauszutreten. Die Nothwendigkeit, daß unter dieser doppelten Voraussetzung, des Begriffs der Substanz, als thätiger Kraft, einerseits, der mechanischen Naturansicht, d. h. der Ansicht, welche alle Bestimmtheit der sinnlichen Erscheinung auf die Begriffe der Ausdehnung und der Bewegung zurückführt, andererseits, das System ein monadologisches werden mußte, der Grund, weßhalb nach diesen Prämissen kein anderes System, als die Monadologie in der Gestalt, die eben Leibnitz ihr gegeben hat, möglich war, — dieser Grund und diese Nothwendigkeit hätten bei Feuerbach, dem zwar die Einsicht in Beides ohne Zweifel nicht abzusprechen ist, wohl noch Gegenstand einer ausdrücklichern

Erörterung werden können. Bei dem Vf. der zweiten Schrift, der von der Eigenthümlichkeit, von der relativen Berechtigung sowohl, als Unwahrheit der mechanischen Naturansicht, kein so ausdrückliches Bewußtsein mitgebracht zu haben scheint, war eine solche Deduction ohnehin nicht zu erwarten. Derjenige Punkt des Leibnitz'schen Systems, an welchen beide Verfasser, wiewohl in verschiedenem Sinne, ihre kritischen Bemerkungen knüpfen, ist dagegen das Verhältniß von Determinismus und Freiheitslehre in diesem Systeme. Beide Verff. stimmen dahin zusammen, daß der Determinismus bei Leibnitz das Wesentliche, der Kern seiner philosophischen Weltansicht sei, der Freiheitsbegriff und was damit zusammenhängt, also namentlich der Begriff des Weltschöpfers, der schöpferischen Urmonas, ein äußerlich Aufgetragenes, der Consequenz des Systems Fremdes. Der wahre Gott des Leibnitz'schen Systems, so schreibt der französische Kritiker Feuerbach nach, ist die prästabilirte Harmonie im Sinne einer Fichte'schen moralischen Weltordnung, eines ordo ordinans. Nur darin geht das Urtheil beider Kritiker auseinander, daß der Deutsche den Mangel des Leibnitz'schen Philosophirens darin sucht, daß er, den Dualismus von philosophischem und theologischem Denken, in welchem sein Zeitalter noch befangen war, für seine Person zu überwinden unvermögend, theologische Voraussetzungen in die Philosophie herübergenommen, und aus ihnen eine Reihe von Scheinbegriffen gebildet habe, die wir als ein hors d'oeuvre in seinem Systeme figuriren sehen, der Franzose dagegen in einer Verfehlung des ächten Freiheitsbegriffs, in der Unterschiebung einer willenlosen deterministischen Scheinfreiheit für diejenige Freiheit, die ihren Sitz in dem von allen Fesseln der Begriffsnothwendigkeit entbundenen W i l l e n habe.

Der Satz der Leibnitz'schen Philosophie, den wir von beiden entgegengesetzten Seiten angefochten sehen, ist, wie unsere Leser bemerkt haben werden, kein anderer, als der berühmte, welcher der Theodicee dieses Denkers zum Grunde liegt, von dem Verhältnisse des göttlichen V e r s t a n d e s zum göttlichen

Willen. Weil Leibnitz behauptet, daß in der göttlichen Intelligenz, vermöge der ewigen Wahrheiten, welche vor aller Thätigkeit des göttlichen Willens und unabhängig von dieser Thätigkeit, den unerschaffenen Inhalt der göttlichen Intelligenz ausmachen, das Bild oder der Begriff der „besten Welt," nebst einer Unendlichkeit von Begriffen anderer, unvollkommener Welten, von Ewigkeit her vorgezeichnet ist, und daß die Thätigkeit des göttlichen Willens allein in der Realisirung dieses Begriffs besteht: so glauben beide Kritiker sich berechtigt, den Unterschied des göttlichen Verstandes und des göttlichen Willens, wie dieser Philosoph ihn bestimmt, überhaupt für einen unwahren zu erklären. Dieselbe unbedingte Nothwendigkeit, dieselbe Unmöglichkeit des Nicht- oder Andersseins, die nach Leibnitz zugeständlicher Weise dem Inhalte des göttlichen Verstandes zukommt, treffe in der That auch den göttlichen Willen. Gott müsse, — er könne nicht anders, — die Welt, und diese Welt, als die beste von allen möglichen schaffen; dies sei nicht etwa nur, wie Leibnitz behaupte, eine moralische, die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausschließende, sondern allerdings auch eine metaphysische Nothwendigkeit für Gott; jene Möglichkeit des Gegentheils aber, durch welche nach Leibnitz die moralische Nothwendigkeit sich von der metaphysischen unterscheiden soll, sei ein leeres Wort, bei welchem sich nichts Vernünftiges denken lasse. Daher bei Secretan die Beschuldigung, daß das Leibnitz'sche System, gleich allen rationalistischen, den Willen läugne oder ihn dem Verstande, der Intelligenz, die nach diesen Systemen Alles in Allem sei, opfere; bei Feuerbach umgekehrt die Beschuldigung, daß Leibnitz in Widerspruch mit sich selbst gerathe, indem er, jener Nothwendigkeit zum Trotze, die er selbst in seinem Begriffe der „ewigen Wahrheiten," dem göttlichen Verstande zum Inhalt gebe, nichts destoweniger, den hergebrachten theologischen Vorurtheilen zu Gefallen, ein beneplacitum des göttlichen Willens, welches so, aber auch anders ausfallen konnte, annehme. — Wir unsererseits sind uns wohl bewußt, daß beide Beschul-

digungen nicht schlechthin als grundlos zurückzuweisen sind; aber wir glauben doch, daß so, wie sie bei unsern Kritikern gestellt sind, der Tadel, den sie enthalten, nur zum Theile das System, gegen das sie gerichtet sind, trifft, zum andern Theile aber auf die philosophischen Voraussetzungen beider Kritiker zurückfällt. Wahr ist, daß bei Leibnitz von der absoluten (metaphysischen) und der hypothetischen (moralischen) Nothwendigkeit, streng genommen, nur gesagt wird, sie seien unterschieden, aber nicht gezeigt, worin ihr Unterschied besteht; — wahr auch, daß dieser Mangel einer wirklich wissenschaftlichen Unterscheidung auch den, von Leibnitz mehr postulirten, als factisch nachgewiesenen Unterschied von Verstand und Willen trifft, um so mehr, als die Leibnitz'sche Definition der Monas, als vorstellender Substanz, eine genügende metaphysische Basis für diesen Unterschied vermissen läßt. Diese Mängel des Leibnitz'schen Philosophirens sind namentlich von Hrn. Secretan nicht ohne Geschicklichkeit benutzt worden, um die Principien dieses Systemes als unverträglich mit den Forderungen darzustellen, von denen ein „System der Freiheit" (auch diesen Ausdruck hat er von Schelling aufgenommen) ausgehen müsse, während Feuerbach seinerseits noch leichteres Spiel hat, aus ihnen den Schluß zu ziehen, daß Leibnitz Unrecht gehabt habe, überhaupt eine von der Nothwendigkeit unterschiedene Freiheit, einen von der Intelligenz unterschiedenen, oder nicht in die Intelligenz aufgehenden Willen anzunehmen. Wir aber stimmen weder den Zumuthungen bei, welche beide Kritiker, jeder von seinem Standpunkte aus, an das beurtheilte System zu stellen sich erlauben, noch auch der, Beiden gemeinschaftlichen Behauptung, daß jene Unterschiede so, wie sie bei Leibnitz auftreten, weil sie nicht wissenschaftlich ausgeführte sind, auch der speculativen Bedeutung ermangeln. Daß sie, auch unausgeführt, eine solche Bedeutung haben, vermöchte nur derjenige zu läugnen, der entweder selbst sich zu einer, jene zwei extremen Weltansichten, der rein deterministischen Feuerbachs, oder der äquilibristischen, die Secretan, so wie unter den Deutschen der

Rechtsphilosoph Stahl, Schelling abgehört haben will *), sich

*) Daß Schelling jemals in so schroffer Weise, wie es der Fall gewesen sein müßte, wenn Hr. Secretan berechtigt sein sollte, von einer »identité de point de vue sur la liberté« zwischen ihm und Schelling zu sprechen, oder wenn der Standpunkt Schellings für einen und denselben mit den Voraussetzungen der Stahl'schen Rechtsphilosophie gelten sollte, — die antirationalistische Verläugnung aller und jeder, dem göttlichen Verstande inwohnenden, und somit auch dem göttlichen Willen vorangehenden Denknothwendigkeit ausgesprochen haben könne, fällt uns von dem Verfasser der mit Recht gefeierten Abhandlung »über das Wesen der menschlichen Freiheit rc.« unmöglich, zu glauben, und wird auch durch die Aeußerungen der bekannten Vorrede zu Cousin, in welcher von dem »großen Rechte der Vernunft, im Besitze des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu sein,« die Rede ist, auf das Schlagendste widerlegt. Einem Denker, wie Schelling, konnte es wahrlich nicht entgehen, was Manchen seiner Schüler entgangen zu sein scheint, daß, wenn man doch nicht umhin kann, bei Analyse des Schöpfungsbegriffs von einer hypothetischen Nothwendigkeit zu sprechen und auf diese z. B. den Begriff oder die Möglichkeit des Bösen zurückzuführen, diese hypothetische Nothwendigkeit ihre Wurzel in einer absoluten, also in einer solchen, die auch für Gott dies ist, oder mit andern Worten, in einer Nothwendigkeit des göttlichen Verstandes, welche die immanente Grenze oder Bedingung des göttlichen Willens bildet, haben muß. Das Mißverständniß mag dadurch veranlaßt sein, daß Schelling, wie wir vermuthen, sich laut und entschieden gegen das Prädiciren der Nothwendigkeit von irgend einem Realen und Wirklichen als solchem, erklärt, daß er, mit andern Worten, die Nothwendigkeit lediglich als eine Schranke, lediglich als etwas Formales und Negatives, bestehen läßt. So können wir uns auch wohl als möglich denken (Ref. ist davon zwar nicht positiv unterrichtet, aber Nichts verhindert ihm, es anzunehmen): daß in Schellings gegenwärtiger Philosophie der allerdings hart klingende Satz vorkommen mag (s. d. Schrift von Secretan S. 111), daß nicht Gott das Gute wolle, weil es gut sei, sondern daß das Gute gut sei, weil Gott es wolle. Aber wenn er bei

bekennt, oder der, wenn er, gleich uns, ein Mittleres zwischen beiden für möglich, und für die von aller wahrhaften Philosophie angestrebte Wahrheit erkennt, doch die bloße Assertion dieses Mittleren, wie wir sie bei Leibnitz antreffen, nicht für ausreichend hält, als ein Philosophem, sondern höchstens als ein Glaubensbekenntniß zu gelten. Wer dieses Letztere thut, mit dem streiten wir nicht; wir unsern Theils jedoch bekennen, daß die Klarheit, die Energie und Entschiedenheit, mit welcher Leibnitz zuerst von allen Philosophen diesen Unterschied, wenn auch nur in der Weise des unmittelbaren Bewußtseins, als ein Postulat des gesunden Menschenverstandes und des sittlichen Religionsglaubens, ohne die speculative Dialektik, die allerdings, um ihn wissenschaftlich zu begründen und zu erweisen, unerlaßlich bleibt, aufgestellt und gegen alle damals bekannte Gegner nach beiden Seiten verfochten hat, uns zu genügen scheint, seiner That das Prädicat einer philosophischen zu erwerben. Das Studium der Leibnitz'schen Schriften ist, wegen der genannten Eigenschaften, auch in jetziger Zeit zum Behufe der allgemeinen Orientirung über das Problem des Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit höchlich anzuempfehlen, wenn auch dieses Problem noch keineswegs durch sie gelöst

---

Schelling vorkommt, so hat er dort unstreitig nicht den thörichten und trivialen Sinn, den die Vertheidiger eines grundlosen beneplacitum der Gottheit ihm beilegen, gegen welche Leibnitz kämpfte, sondern den wahren und großen, daß das Gute nicht als etwas Formales, sondern als etwas Substantielles, nicht als abgezogener Begriff des göttlichen Verstandes, sondern als das lebendige Wesen und Selbst des göttlichen Willens zu denken ist. Durch diese Behauptung, falls sie nämlich ihm angehört, erhebt sich Schelling in der That auch über Leibnitz, insofern nämlich dieser — was mit der abstracten, mechanistischen Weise seines Philosophirens zusammenhängt — den Begriff des Guten, unter den übrigen veritates aeternae, nur als Inhaltsbestimmung des göttlichen Verstandes und mithin als Voraussetzung des göttlichen Willens setzte.

ist; wir wüßten in der gesammten philosophischen Literatur Nichts zu nennen, was kräftiger den Geist und das Bewußtsein des philosophirenden Individuums vor den Einseitigkeiten zu bewahren vermöchte , aus welchen sich die moderne Speculation in Bezug auf dieses Problem eben erst noch herauszuringen hat.

Vielleicht werden unsere Leser finden, daß wir mit vorstehenden Erörterungen allzuweit von dem Gesichtspunkte abgeirrt sind, der uns, wie wir am Eingange dieses Artikels bemerklich machten, veranlaßt hat, die in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Literatur auftauchenden Studien der Leibnitz'schen Philosophie mit einigen neueren, monadologischen Systemen zusammenzustellen. Es ist also Zeit, nach diesem Gesichtspunkte hin wiedereinzulenken; und glücklicher Weise können wir dies mit einer Bemerkung thun, durch die wir zugleich die Auffassung des Leibnitz'schen Systemes in beiden vorgenannten Denkschriften in einem wichtigen Punkte ergänzen und berichtigen zu können glauben. Was nämlich in beiden und, so viel uns wenigstens bekannt, bisher allgemein übersehen wurde, das ist der begriffliche Zusammenhang, in welchem die Leibnitz'schen Philosopheme über den Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit mit der monadologischen Hypothese dieses Philosophen stehen. Hätte man diesen Zusammenhang erkannt, so würde man nimmermehr darauf gekommen sein, die Theodicee für ein hors d'oeuvre der Leibnitz'schen Philosophie zu erklären; man würde vielmehr in der Grundlage dieses Werkes den wesentlichen Grundgedanken des Leibnitz'schen Philosophirens überhaupt wieder erkannt haben. Um ihn darin zu erkennen, genügt es, in der Analyse des Substanzbegriffs, welche die Verfasser der beiden Denkschriften mit Recht an die Spitze ihrer Darstellung gestellt haben, noch ein paar Schritte weiter zurückzugehen, als sie es gethan haben. Es ist wahr, der Begriff der Substanz wird bei Leibnitz als identisch mit dem der thätigen Kraft gefaßt: aber wie ist Leibnitz dazu gekommen, ihn so zu fassen? Wir antworten: auf dem gerade entgegengesetzten Wege von

demjenigen, auf dem Spinoza dazu gekommen ist, die Substanz als causa sui zu fassen. Dem Spinoza war das wahrhaft Seiende oder Wirkliche das, was nicht als nichtseiend gedacht werden kann, dessen Wesen, wie er es auszudrücken liebt, das Dasein in sich schließt. Leibnitz erkannte umgekehrt, daß es zum Wesen derjenigen Wirklichkeit, welche den Gegenstand unserer Erfahrung ausmacht, also der erscheinenden Wirklichkeit gehört, auch nicht sein zu können, den Grund ihres Daseins nicht in sich, sondern außer sich zu haben. Dies der Inhalt des Satzes vom zureichenden Grunde, der, wie bekannt, eines der Grundaxiome seines Philosophirens bildet. Er macht von diesem Satze im Ganzen und Großen seines Systemes einen doppelten Gebrauch, indem er erst das beharrliche Sein der Monaden und die prästabilirte Harmonie, in welcher diese Monaden unter einander stehen, als den zureichenden Grund der wechselnden Erscheinungen, sodann die schöpferische Urmonas, als den zureichenden Grund des Daseins aller einzelnen Monaden und ihrer prästabilirten Harmonie, bestimmt. Auch die Monaden also sind Leibnitzen wesentlich, mit alleiniger Ausnahme der Urmonas, ein Auchnichtseinkönnendes; sie sind die Substanz, zu deren Annahme wir nicht, wie Spinoza zu der seinigen, durch immanente Denknothwendigkeit, — durch den ontologischen Beweis, — sondern durch die Wahrnehmung eines Erscheinenden, welches unablässig den factischen Beweis seines Auchnichtseinkönnens führt, indem es nämlich unaufhörlich vom Nichtsein in das Sein, und vom Sein in das Nichtsein übergeht, — also durch den kosmologischen Beweis — genöthigt werden. Derselbe kosmologische Beweis führt nach Leibnitz erst in zweiter Potenz zur Annahme eines Nichtnichtseinkönnenden, einer Urmonas, welche causa sui ist, und deren Dasein mithin auch auf ontologischem Wege, durch reine Denknothwendigkeit, bewiesen werden kann. Die Unendlichkeit der geschaffenen Monaden aber ist, da es in ihrem Begriffe liegt, nicht durch sich selbst zu sein, das, was diese Monaden sind, wesentlich nur dadurch, daß dieselben Grund eines Andern, als sie

selbst, nämlich ihrer unendlich wechselnden Perceptionen sind, das heißt mit andern Worten, daß sie sich als thätige Kräfte manifestiren; womit denn eben die Definition des Leibnitz'schen Substanzbegriffs, von der unsere beiden Verfasser ausgehen, gefunden ist.

Wenn nun, wie wir hier gezeigt haben, die Leibnitz'sche Monadenlehre ihrem innersten Grunde nach auf der Anerkennung des Gegensatzes von Nothwendigkeit und Freiheit beruht, wenn sie auf einer Definition des Seins *) oder der Wirklichkeit beruht, der, indem er das Sein mit dem Begriffe der Thätigkeit, der wirkenden Kraft, identisch setzt, jenen großen Gegensatz als einen wahren und wirklichen zu seinem inwohnenden Momente hat: so gilt ganz das Gegentheil von demjenigen monadologischen Systeme, welches in der Gegenwart den größten Ruf erlangt hat, von dem Herbart'schen. Der Begriff des Seins, welcher den Herbart'schen Monaden oder „einfachen Wesen" zum Grunde liegt, liegt außerhalb dieses Gegensatzes, so wie überhaupt außerhalb der Gegensätze, durch welche sich die moderne Speculation in Kant, Fichte, Schelling und Hegel hindurchbewegt hat. Er verhält sich gleichgültig gegen die Kategorieen der Modalität, eben so, wie gegen alle andern Bestimmungen, welche der Speculation dazu dienen, diesen Begriff, sobald er auf Reales angewandt werden soll, nicht in der Nacktheit der „reinen Position," sondern sogleich mit einem bestimmten, wenn auch nur formalen, Inhalte versehen zu denken. Von den Anhängern des Herbart'schen Systemes wird natürlich dieser Umstand dem Urheber desselben zum Ruhme angerechnet. Namentlich Leibnitzen gegenüber, dessen System vollendet und zur Ruhe gebracht zu haben, das Herbart'sche sich rühmt **), sucht man eben dies als

*) Mit Recht sagt Secretan, da wo er von der Begriffsbestimmung der Monade handelt (S. 22): Il ne s'agit de rien moins que de savoir ce que c'est que d'être.

**) S. die nachher anzuführende Schrift von Taute, S. 475.

wesentlichen Fortschritt gelten zu machen, daß nur in den Herbart'schen, nicht in den Leibnitz'schen Monaden die Analyse der Erfahrung bis zu jener letzten, einfachsten Abstraction hindurchgedrungen sei, worin sie erst wirklich zur Ruhe kommen könne, um von ihr aus den umgekehrten, synthetischen Weg des Erkennens zu betreten. Von jedem andern philosophischen Standpunkte dagegen muß diese Enthaltsamkeit von allen nähern Bestimmungen im Begriffe der absoluten Position, der Herbart'schen Philosophie als ein Mangel an Bildung des Gedankens angerechnet werden; als eine Dürftigkeit des apriorischen, metaphysischen Denkens, welches in jener Philosophie nicht zu dem Bewußtsein gelangt ist, dem auf eine oder andere Weise in allen andern philosophischen Standpunkten, allenfalls dem der alten Eleaten ausgenommen, sein Recht geworden ist, — zu dem Bewußtsein, daß, um zu *sein*, mehr dazu gehört, als *nur* sein. Die Herbart'sche absolute Position, — so wird man, wenn man die monadistischen Systeme unter sich selbst vergleichen will, von dem Leibnitz'schen Standpunkte aus sagen müssen, — schließt eine Verläugnung des Begriffs der *ewigen Wahrheiten* oder der *angeborenen Erkenntnisse* in sich, und zerstört dadurch die wahrhafte, wissenschaftliche Grundlage der Monadologie. Sie macht die „einfachen Wesen" zu einer bloßen Hypothese zum Behufe der Erklärung, oder vielmehr nur Zurechtstellung der Erfahrung, und zwar einer solchen Erfahrung, die nur durch den logischen Grundsatz des Widerspruchs, nicht zugleich durch den des *zureichenden Grundes*, durch welchen erst eine reale Erkenntniß zu erreichen wäre, geleitet ist.

Um diese Parallele zwischen Leibnitz und Herbart näher zu motiviren, wäre vor Allem die Art und Weise, wie der letztgenannte Philosoph die Totalität der Erscheinungswelt aus „Störungen" und „Selbsterhaltungen" der einfachen Wesen zu erklären sucht, mit dem Leibnitz'schen Philosopheme zusammengehalten, welches bekanntlich diese Welt aus Vorstellungen der Monaden entstehen läßt. Auch hier kann Herbarten das Ver-

dienst nicht bestritten werden, wenn man die Stellung der obersten Realprincipien als ein Geschäft nur der Analyse des Gegebenen betrachtet, in dieser Analyse weiter, als Leibnitz, zurückgegangen zu sein. Denn während Leibnitzen der Begriff der Vorstellung (perceptio) ein Letztes ist, um die Thätigkeit der Monaden nach ihrer nähern Beschaffenheit zu bezeichnen, so behandelt Herbart, obgleich er mit Leibnitz darin zusammentrifft, daß auch er alle innern Affectionen, wenigstens solcher einfachen Wesen, deren Affectionen für uns Gegenstand nicht bloß einer äußerlichen, sondern einer innern Erfahrung sind, also der geistigen und seelischen, auf den Begriff der Vorstellung zurückführt, doch diesen Begriff selbst als einen noch weiter zu analysirenden betrachtet; und bekanntlich fällt diese Analyse bei ihm dahin aus, daß „Vorstellung" nichts Anderes ist, als die Selbsterhaltung eines einfachen Wesens gegen eine von Außen, durch sein Zusammensein mit andern einfachen Wesen, erlittene Störung. — Aber durch diesen Weg des Vergleichens wäre die Würdigung des speculativen Gehalts beider Systeme nur erst unter den Gesichtspunkt gestellt, welchen die Eigenthümlichkeit des Herbart'schen, aber noch nicht unter den, welcher die Eigenthümlichkeit des Leibnitz'schen, für sich in Anspruch nimmt. In Bezug auf Leibnitz nämlich wäre eben dies eine irrige Voraussetzung, wenn man den Begriff der vorstellenden Monade als einen einseitig nur durch Analyse der Erfahrung gewonnenen ansehen wollte. Er ist, wenigstens nach Einer Seite hin, vielmehr ein apriorischer; er ist der concrete Ausdruck für die nothwendige, im reinen Vernunftbewußtsein als „ewige Wahrheit" vorgefundene Bestimmung des Seins, als solchen, des wahren, wirklichen Seins. Darum wird dort auch wenigstens der Urmonas in der Bestimmung, in der auch sie gesetzt ist, als unendlich thätiger, d. h. als in einer Unendlichkeit von Perceptionen und Vorstellungen sich bewegender, absolutes, schlechthin nothwendiges Dasein zugeschrieben, während freilich das Dasein der übrigen Monaden, während, mit andern Worten, der Begriff der Schöpfung, auch dort nur als eine

zur Erklärung der Erfahrung gegebene Hypothese gelten kann. Bei Herbart dagegen hat die Lehre von den einfachen Wesen und ihren Störungen und Selbsterhaltungen durchaus kein Moment der Apriorität oder Vernunftnothwendigkeit. Die „einfachen Wesen“ könnten eben so gut in alle Ewigkeit, ohne sich einander zu stören, und ohne gegen Störungen zu reagiren, bei einander sein; dann würden wir freilich keine bunte Mannichfaltigkeit der Erscheinung, sondern nur ein einfaches, sich selbst gleiches Sein haben, von welchem nicht zu sagen wäre, wodurch es von dem Nichts sich unterscheiden soll. Eine Nothwendigkeit dagegen, die schon in der reinen Position als solcher läge, sich in eine Mannichfaltigkeit von Bestimmungen zu dirimiren und dadurch sich eine dem reinen Denken erkennbare Beschaffenheit zu geben, ist nach diesem Philosophen eben nicht vorhanden. Bei Leibnitz ist solche Nothwendigkeit allerdings vorhanden; sie ist dort zwar nicht methodisch entwickelt, weil dieser Denker nicht dazu gekommen ist, seine Scientia universalis, wo für solche Entwicklung, die sich in einer systematischen Darstellung der „ewigen Wahrheiten“ hätte ergeben müssen, der Ort gewesen wäre, auszuarbeiten; aber sie hat ihren Ausdruck gefunden eben in demjenigen Begriffe, welcher bei demselben die Stelle einnimmt, an welche von Herbart die „reine Position,“ oder, als objectiver Ausdruck dieser Position, die „einfachen Wesen“ gesetzt sind, d. h. eben in dem Begriffe der Monas, der es wesentlich, nicht zufällig ist, Vorstellungen zu haben oder als vorstellende zu sein.

An diese kurze Andeutung über den speculativen Grundcharakter des Herbart'schen Systemes, deren Inhalt Ref. vorlängst anderwärts weiter ausgeführt hat *), knüpfen wir hier die Anzeige einer Schrift, die mehr, als viele andere, sich dazu eignet, Gesichtspunkte für die Betrachtung dieses Systems zu geben, die von allgemeinerem, nicht bloß von einem auf den

*) In einer Gesammtrecension einer Reihe von Schriften Herbarts und seiner Anhänger, Berliner Jahrbb. August 1835.

noch immer ziemlich eng gebliebenen Kreis der Schule beschränkten Interesse sind. Wir meinen die **Grundlehren der Religionsphilosophie** von M. W. **Drobisch** (Leipzig 1840), ein durch ansprechende, würdig ausgedrückte Gesinnung und gebildete, geschmackvolle Darstellung ausgezeichnetes Büchlein, welches durch die genannten Eigenschaften gewiß nicht verfehlen würde, der Philosophie, zu der es sich bekennt, Freunde zu erwerben, wenn es nur nicht gerade durch die ihm eigenthümlichen Vorzüge in einen bedenklichen Widerspruch mit dem Charakter dieser Philosophie, so wie es selbst ihn bestimmt, versetzt würde. — Der Vf. bezeichnet (S. 5) den Geist der Herbart'schen Philosophie auch hier, wie er ihn schon früher, in seinen „Beiträgen zur Orientirung über Herbart's System," bezeichnet hatte, als den Geist **exacter Forschung**. Dies ist, zur Charakterisirung des Eigenthümlichen dieser Philosophie, ohne Zweifel ein glückliches Wort; man kann ihr dieses Prädicat zugestehen, auch ohne damit so einseitig, wie der Vf., ein Lob aussprechen zu wollen. Auch Leibnitz, in dem Plane zu seiner scientia generalis oder universalis beabsichtigte die Philosophie zur science exacte zu erheben; aber er ist, wie wir sehen, an der Unausführbarkeit dieses Unternehmens gescheitert. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß der Begriff exacter Wissenschaft in dem Sinne, den man selbst den exacten nennen kann, — den die Franzosen befolgen, wenn sie von den sciences exactes nicht nur die littérature, nicht nur die Geschichte im weitesten Wortsinne, sondern auch die sciences morales et politiques, sondern auch die Sprachwissenschaft u. s. w. auszuschließen pflegen, — nur so weit reicht, so weit die Anordnung der Mathematik auf dem Gebiete des concreten, realen Daseins reicht, so weit, mit andern Worten, dieses Dasein unter dem Gesetze des Mechanismus steht. Wo das Bereich dieser Gesetze aufhört, wo die Mathematik uns im Stiche läßt: da hebt für die science exacte das Bereich der **Hypothesen** an, da schlägt das exacte Wissen in ein bloßes Meinen, Rathen und Vermuthen um. Die Philosophie, als exacte

Wissenschaft behandelt, hat daher nothwendiger Weise die Tendenz, das Leben der Natur, und wo möglich auch das des Geistes, als einen mechanischen Prozeß darzustellen; die Principien dieses Prozesses, von denen Leibnitz mit Recht bemerkt, daß sie nicht selbst mechanische sein können, tragen für sie wesentlich nur den Charakter von Hypothesen, um jenen Prozeß möglich zu machen. Dies scheint der Vf. der vorliegenden Schrift zwar nicht zugeben zu wollen, indem er (S. 228) innerhalb des Herbart'schen Systemes noch zwischen Hypothesen, deren Ungewißheit er zugibt, und den, angeblich selbst auf exacte Weise gewußten Principien des Systems unterscheidet. Aber jeder Physiker giebt es in Bezug auf seine Wissenschaft zu: nur die Ergebnisse wirklicher Berechnung, nicht das diesen Berechnungen als reales Substrat zum Grunde Gelegte, gilt dem Physiker als der Inhalt seines exacten Wissens. — In dem Gewande einer sinnreichen Hypothese erscheint aus dem angegebenen Grunde auch die gesammte Leibnitz'sche Philosophie. Da indessen Leibnitz den Lieblingssatz der damaligen Wissenschaft, dem auch seine scientia generalis dienen sollte, daß „in der Natur Alles mechanisch zugehe," nur auf die ungeistige Natur beschränkt hatte, so stand diese Hypothese zu dem gesammten Inhalte des geistigen Daseins in einem andern Verhältnisse, und es war in ihr der Platz für wahrhaft speculative, auf anderm Wege, als dem des Calculs und der Hypothese zu gewinnende Ideen gegeben, dergleichen sie denn auch, wie wir nach allem vorhin Gesagten zu urtheilen nicht umhin können, allerdings in reicherem Maaße, als ihre jüngere Schwester, in sich aufgenommen hat. Diese nämlich, die Herbart'sche Philosophie, ist in dem Unternehmen, die Philosophie zur science exacte zu erheben, noch einen Schritt weiter gegangen. Sie hat den mechanischen Prozeß, dessen Aufzeigung von diesem Standpunkte aus als das eigentlich allein wesentliche Geschäft aller wissenschaftlichen Forschung gelten muß, auch über das Geistes- und Seelenleben zu erstrecken gewagt. Ihre Hypothesen sind, wenn man will, einfacher, als die Leibnitz'schen; aber sie haben

auch weniger, oder vielmehr sie haben gar Nichts, oder höchstens nur ein Minimum von einem Gehalte, der sie über den Charakter der bloßen Hypothese hinausheben, der ihnen eine von der Wahrheit des mechanischen Prozesses, die sie zu erklären dienen sollen, unabhängige Wahrheit mittheilen könnte.

Wenn wir nun in dem Unternehmen, von dem Herbart'schen Standpunkte aus, noch dazu mit dem ausgesprochenen Bewußtsein über die Eigenthümlichkeit dieses Standpunktes, eine Religionsphilosophie aufzustellen, einen Widerspruch zu entdecken glauben, so bezieht sich dies, wie man leicht sieht, nicht darauf, daß auch der Begriff der Gottheit, als wirkender Substanz, sammt den übrigen religiösen Begriffen, die in seinem Gefolge auftreten, in einem solchen Systeme, theoretisch betrachtet, nur die Bedeutung von Hypothesen, nicht von Ideen im wahrhaften Wortsinne, haben kann. Stände dieser Begriff, als Hypothese zur Erklärung einer auf den Mechanismus reducirten Erfahrung, bei Herbart in gleichem Range mit den übrigen Hypothesen des Systemes, so würden wir diesem Systeme die Anerkennung seiner innern Konsequenz nicht versagen; auch dann nicht, wenn Herbart etwa zur weitern Begründung und Befestigung dieser Hypothese praktische, d. h. moralische, oder, — worauf nach ihm bekanntlich alles Moralische hinauskommt, — ästhetische Motive herzunähme. Es würde uns dann nicht einfallen, in die Anklage des theoretischen Atheismus einzustimmen, welche in einem frühern Aufsatze gegenwärtiger Zeitschrift (für den übrigens Ref. nicht etwa hiermit eine solidarische Verantwortlichkeit auf sich nehmen will), gegen das System Herbarts erhoben worden ist; worauf die Vorrede der Schrift von Drobisch in einem Tone antwortet, der gegen die milde, besonnene Haltung der übrigen Schrift auffallend absticht, und nicht eben den Eindruck erweckt, aus einem ruhigen, überlegenen Bewußtsein von der Güte der Sache, die der Vf. vertheidigt, hervorgegangen zu sein. Allein eben dies, daß die Idee der Gottheit in Herbarts Systeme den Rang einer solchen Hypothese einnimmt, oder irgendwie einzunehmen vermag, eben

dies ist es, was wir auf das Entschiedenste in Abrede stellen müssen. Bekanntlich weiß Herbart von keinem andern, als nur von dem gewöhnlichen teleologischen Beweise für das Dasein Gottes. Auch der Verfasser der vorliegenden Religionsphilosophie, in dessen Werke die Abhandlung über diese Beweise (S. 89—188) den am meisten hervortretenden Theil ausmacht, stimmt mit dem Urheber des Systemes in der Verwerfung jeder Möglichkeit eines ontologischen und kosmologischen Beweises überein; den teleologischen aber sucht er, in das Kant'sche Resultat einstimmend, daß derselbe, für sich genommen, nur eine hohe Wahrscheinlichkeit, aber keine eigentliche Gewißheit eines intelligenten Welturhebers zu bewirken ausreiche, durch jene praktischen oder ethisch-religiösen Betrachtungen zu ergänzen, aus welchen Kant den von ihm so genannten moralischen Beweis gebildet hat. Indeß, so viel Fleiß auch Hr. Drobisch auf diese ethische, von ihm mit manchen eigenthümlichen, und zwar glücklichen Wendungen bereicherte Ausführung verwandt hat, welcher er selbst den Namen einer „moralisch-teleologischen Begründung des Glaubens an die Vorsehung“ hat geben wollen: so wird er doch unstreitig selbst zugeben, daß der Standpunkt, auf welchen uns dieselbe stellt, in theoretischer Beziehung von dem rein teleologischen Standpunkte Herbarts nicht wesentlich verschieden ist. Die Wahrnehmung wirklich in der Natur angeschauter Zwecke, und das moralische Postulat einer nicht angeschauten Zweckmäßigkeit, deren Annahme aber nothwendig ist, um unserm sittlichen Handeln eine Basis zu geben, sollen zusammenwirken, uns die wirkliche Weltordnung als das Werk eines intelligenten, nach Zwecken handelnden Urhebers denken zu lassen. Gegen die Vereinbarkeit dieser Vorstellungsweise mit den Principien der Herbart'schen Metaphysik behält der Einwand seine volle Kraft, den Ref. vor sechs Jahren gegen die Herbart'sche Gotteslehre erhoben hat. „Was sollen wir zu der Verblendung sagen, die es Herbart gänzlich unbemerkt hat bleiben lassen, daß, nach seinen metaphysischen Prämissen, er durch die Zurückführung der Zweckmäßigkeit des Universum

auf einen nach Zwecken wollenden und handelnden Urheber sich in einen Regreß in's Unendliche verwickelt? Er scheint in der That an dieser Stelle ganz vergessen zu haben, daß Denken, Wollen und Beschließen, was er hier dem Welturheber zuschreibt, nichts Anderes, als Vorstellen ist, und also auf die Acte der Selbsterhaltung eines einfachen Wesens gegen von Außen kommende Störungen zurückgeführt werden muß. Soll also dieses Alles von Gott prädicirt werden, so wird hiermit in Gottes einfachem Selbst nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit von außen kommender Störungen gesetzt. — — Da aber weiter das Vorstellen Gottes nicht einfaches Vorstellen, sondern der unendlich complicirte Act der tiefsten Gedankenverbindung sein soll, dieser Act aber, oder die innere Bildung, die er voraussetzt, an wundervoller Zweckmäßigkeit der Zweckmäßigkeit des äußern Weltbaues, die von ihm ausgehen soll, auf keine Weise nachstehen kann, so wird mit völlig gleichem Rechte, wie für diese, auch für jene, ein verständiger Urheber, also ein Schöpfer des Schöpfers, gefordert, und so fort rückwärts in's Unendliche." — Wir wissen nicht zu sagen, ob vielleicht der Vf. diesen Einwand im Sinne gehabt hat (bisher haben die Anhänger Herbarts ihn nur zu ignoriren für gut gefunden), wenn er (S. 229), nachdem er im Vorhergehenden Gott als Geist, analog in allen Hauptbeziehungen dem menschlichen Geiste, denken gelehrt, die Frage aufwirft: „ob wir von dieser Erkenntniß aus nicht noch weiter gehen können und gehen müssen? Ob wir nicht die Vorstellungen der Weltseele uns als ihre Selbsterhaltungen denken müssen, wie unsere eigenen Vorstellungen? Wie aber möge sie denn zu ihnen gelangt sein? Der Geist sei die innere Bildung der Seele; woher nun die der Weltseele?" Natürlich vermag der Vf. auf diese Fragen nicht anders, als ausweichend zu antworten. „Wir befinden uns hier einem Mysterium gegenüber, das ewig ein undurchsichtiger, dichter Schleier unsern Blicken entziehen wird. Es muß uns genügen und kann uns genügen, zu wissen, daß und wie wir uns Gott als seiend und

wirkend vorzustellen haben, die Frage nach dem Gewordensein Gottes ist ungereimt.“ — Warum ungereimt? Etwa, weil, „so fragen, heißt, entweder den Schöpfer zum Geschöpfe erniedrigen, oder inconsequenter Weise von Neuem den bereits aufgegebenen Versuch machen, den Zufall oder die Nothwendigkeit zum Weltschöpfer zu erheben?“ — Aber ist es denn nicht Herbart selbst, der uns in die Nothwendigkeit dieser Alternative versetzt? Wenn, nach Herbart, die „Widersprüche im Ich“ den Begriff des „Ich,“ das heißt des denkenden, selbstbewußten, nach Zwecken handelnden Geistes, zu einem undenkbaren machen, es sei denn, daß wir diesen Geist, mit dem genannten Denker, als ein „einfaches Wesen“ zu denken uns entschließen wollen, dessen Selbsterhaltungen, d. h. seine Vorstellungen, zu dem unendlich kunstvollen Gewebe einer innern Bildung sich vereinigt haben, welches gewiß nicht minder, als der feinste, zusammengesetzteste Organismus, als ein Gebilde der tiefsten, absichtsvollsten Berechnung anzusehen ist: wie sollte nicht ganz dasselbe auch von dem göttlichen Ich gelten müssen? Oder, wenn die Philosophie, als die „Kunst des widerspruchlosen Denkens“ Vorstellungen im göttlichen Geiste ohne Widerspruch zu denken vermag, die etwas Anderes sind, als Selbsterhaltungen gegen äußere Störungen; eine „innere Bildung“ des göttlichen Geistes, die auf einem andern Wege zu Stande gekommen ist, als auf dem von dem Principe innerer Zweckmäßigkeit durchdrungenen der organischen Wechselverkettung und Wechselwirkung: warum vermöchte sie Beides nicht auch in Bezug auf den menschlichen Geist? Der Vf. erwiedere uns nicht, daß es an der wissenschaftlichen Berechtigung fehle, solche Fragen aufzuwerfen, weil „die Nothwendigkeit des Glaubens nicht die Nothwendigkeit des Seins, der Glaube keine aufgedrungene, sondern eine freie Position ist!“ Was für ein Glaube kann uns zwingen, durch freie Position etwas logisch Undenkbares zu setzen? Die Herbart'sche Philosophie wird uns doch nicht zu dem Credo, quia absurdum est zurückführen wollen? — Will diese Philosophie sich, dem modernen Pantheismus gegenüber,

gegen welchen es auch in dem vorliegenden Werke nicht an herben Anklagen fehlt, ihres Glaubens an eine persönliche Gottheit rühmen, so liegt es ihr vor Allem ob, den Begriff dieses Gottes denkbar zu machen. Dieser Aufgabe aber hat sie offenbar so lange nicht genügt, so lange sie nicht für die Erklärung des Begriffes der Persönlichkeit überhaupt, d. h. des denkenden und wollenden Ich, als solchen, einen andern Weg gefunden hat, als den bisher von ihr eingeschlagenen, dessen Richtung nur ist, das Ich als Glied einer bestehenden Weltordnung, nicht aber als Urheber einer solchen Weltordnung begreiflich zu machen. Bis dahin bleibt, was man mit Unrecht von der Leibnitz'schen Philosophie behauptet hat, in Bezug auf die Herbart'sche vollkommen wahr, daß sie es auf wissenschaftlichem Wege, — vermöge ihrer praktisch-ästhetischen Principien nämlich, denn auch hieran haben die metaphysischen keinen Theil, — nur bis zum Begriffe einer sittlichen Weltordnung bringt, während der Begriff eines intelligenten Weltordners eine unbegründete, von Außen herzugenommene Assertion ist.

Von Interesse ist es übrigens, in der vorliegenden Schrift eine bestimmte Erklärung in Betreff eines Punktes zu finden, hinsichtlich dessen wenigstens Ref. bisher über die eigentliche Meinung der Herbartschen Philosophie im Unklaren geblieben war, — vielleicht, daß ihm eine irgendwo von dem Urheber des Systemes bereits darüber abgegebene Erklärung unbemerkt geblieben ist. Wir erfahren nämlich, daß der Theismus des Systemes nicht so weit geht, eine Schöpfung im strengen Sinne, als einen zeitlichen Ursprung auch der „einfachen Wesen" behaupten zu wollen. „Die einfachen Elemente der Dinge, die realen Wesen, die Monaden, können nicht geschaffen sein; es liegt in dem Begriffe des einfach Seienden, nicht entstanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Anderes gesetzt zu sein; das Seiende steht auf seinen eignen Füßen, es stützt sich nicht auf Anderes; es giebt keine Ursache des Seins, keine Kraft, zu sein" (S. 202). Daß diese Sätze als Konsequenzen in dem Herbart'schen Systeme enthalten sind, war uns

zwar nicht entgangen. Sollen die Begriffe der Zeit, der Veränderung, der Möglichkeit und Wirklichkeit u. s. w. erst, wie Herbart's Metaphysik es bekanntlich zu thun unternommen hat, aus dem Begriffe der „einfachen Wesen" entwickelt werden, so wäre es allerdings ein Widerspruch, diese Wesen selbst als zeitlich entstanden zu denken. Dennoch waren wir im Zweifel darüber geblieben, ob Herbart gesonnen sei, diese Konsequenz den religiösen Anforderungen gegenüber gelten zu machen, da er es doch einmal nicht hat verhindern können — wenn auch nicht eingestehen wollen, — daß durch diese Anforderungen die Strenge jener Konsequenz in andern Punkten durchbrochen wird. Der Vf. seinerseits richtet sein Bestreben darauf, zu zeigen, daß dem religiösen Bedürfnisse durch die Annahme einer bloßen Anordnung der Welt, einer Schöpfung, nicht aus dem absoluten, sondern wie er es nennt, aus dem relativen Nichts (S. 263), genügt werde. Wäre es möglich, das religiöse Interesse überhaupt in der Weise von dem speculativen abzutrennen, wie er es versucht hat, so würde man ihm vielleicht diese Behauptung zugeben können; wiewohl auch dann nur in Bezug auf jene praktisch-moralische Religiosität, die sich mit dem moralisch-teleologischen Beweise begnügt, nicht in Bezug auf die tiefere christliche Religiosität, die auf der Idee der Menschwerdung Gottes beruht. Allein wenn es, auch nach unsern obigen Andeutungen als unbestreitbar feststeht, daß jede teleologische Weltbetrachtung ihre speculative Berechtigung nur in einer solchen Idee des Seins oder der Wahrheit hat, welche, wie dies z. B. von dem als Idee erfaßten Begriffe des Geistes gilt, die Zweckbeziehung als nothwendiges Moment in sich trägt: so kann sich gegen diese Nothwendigkeit des speculativen Denkens auch die unbefangene, natürliche Religiosität nicht gleichgültig verhalten; sie kann nur in dem Begriffe eines Weltschöpfers im strengsten Wortsinne ihre Beruhigung finden. Von unserm Vf. würden wir es, bei dem offenbaren Uebergewichte, welches in seinem Gemüthe die sittlich-religiösen Interessen über die speculativen Vorurtheile der Schule gewonnen

haben, folgerichtiger gefunden haben, wenn er, auf den Anspruch einer **exacten** Kenntniß, wie der Gottheit, so auch der „einfachen Wesen", als substantieller Grundlage der Welt, dann freilich verzichtend, — welcher Anspruch indeß, wie vorhin gezeigt, auch nach dem gewöhnlichen Begriffe von exactem Wissen sich ohnehin nicht halten kann, — auch diese Wesen von der Nothwendigkeit, ihren Ursprung in einem Höheren zu haben, nicht hätte ausschließen wollen; zumal da die Herbart'sche Lehre von der Unerkennbarkeit des An-sich oder der einfachen Qualität dieser Wesen ihm hierzu einen bequemen Uebergangspunkt darbot.

Die formalen Vorzüge, welche wir an der Schrift von Drobisch rühmend anerkennen durften, treten in ein noch helleres Licht, wenn wir diese Schrift mit einer andern, gleichzeitig erschienenen Bearbeitung der Religionsphilosophie vom Standpunkte Herbart's zusammenstellen *). Dem äußern Umfange nach wenigstens dreifach größer, als die erstgenannte Schrift, und einen zweiten, vielleicht eben so umfangreichen Theil, welcher die „Philosophie des Christenthums" enthalten soll, in Aussicht stellend, dabei mit endlosen historischen Erörterungen angefüllt, die immer nur auf ein und dasselbe, dem des Standpunktes der Schrift nicht unkundigen Leser von vorn herein bekannte Resultat hinauskommen, bietet das Werk von **Taute** eine Lectüre, welche von Anfang bis zu Ende durchzubringen, kaum der geduldigste Leser, oder der für Herbart's Philosophie, die er hier noch einmal — so gut wie in ihrer ganzen Breite entwickelt findet — noch so enthusiastisch eingenommene, über sich vermögen wird. Es fällt uns schwer, dem Verfasser, der es ohne Zweifel ehrlich meint, und redlichen Fleiß auf seine Arbeit gewandt hat, es sagen zu müssen, aber die Pflicht gegen unsere Leser zwingt uns dazu: das Buch ist, so

---

*) Religionsphilosophie. Vom Standpunkte der Philosophie Herbart's. Von G. F. Taute. Erster Theil. Allgemeine Religionsphilosophie. Elbing 1840.

weit es bis jetzt vorliegt, neben den eigenen Schriften Herbart's und der vorhin besprochenen von Drobisch, vollkommen überflüssig. An die religionsphilosophischen Probleme kommt der Vf. erst in dem letzten Capitel dieses Bandes, nachdem er sich vorher durch 706 — sage siebenhundert und sechs enggedruckte Seiten mit den Vorbereitungen dazu herumgeschlagen hat. Und was ist denn zuletzt das Ergebniß dieser Riesenarbeit? „Zu einer speculativen Theologie in rein objectiver Bedeutung, sind uns die Thatsachen, wohl nicht ohne Grund, versagt [hier werden frühere Paragraphen des Werkes citirt]. Religion und Theosophie stehen in einem contradictorischen Gegensatze, das heißt, wo die eine herrscht, ist die andere schlechthin aufgehoben. [Auf diese vom Vf. selbst unterstrichenen Worte folgt wiederum ein Citat von §§.]. Alle Fragen darüber, auf welche Weise Gott in den Zustand des vollendeten Vorstellens gekommen, welches der Umfang und die Tiefe des göttlichen Vorstellens seien, wie der absolute Verstand und Wille Gottes absolut wirke u. dgl., sind demnach wissentlich kurzweg abgewiesen" (S. 776). Was mögen das wohl für Leser sein, von denen der Vf. hoffen darf, daß sie, um diese Weisheit zu gewinnen, sich zu dem mühsamen Studium der vorangehenden siebenhundert und sechs und siebenzig Seiten entschließen werden; zumal wenn sie etwa schon dahinter gekommen sind, daß nach richtiger Consequenz der Philosophie, welche in diesen 776 Seiten gelehrt wird, der Begriff eines „absoluten Verstandes und Willens Gottes" nicht etwa nur ein unerkennbarer, sondern ein undenkbarer, logisch widersprechender ist? *).

---

*) An die Stelle dessen, was bei Drobisch die moralisch-teleologische Begründung des Glaubens an die Vorsehung leistet, tritt bei Taute folgendes Raisonnement, welches wir, da er mit ihm das Princip aller Religion ausgesprochen haben will, hier anführen, als Probe, wie sich Gedanken, die in ihrem Ursprunge von solchem Formalismus wahrlich weit entfernt sind, in den Formeln

Noch liegt uns aus dem letztvergangenen Jahre (weiter in der Literatur der Herbartiana zurückzukehren finden wir uns im Gegenwärtigen nicht veranlaßt) eine Schrift vor, der wir indessen, aus dem Gesichtspunkte der allgemeinen, nicht auf eine einzelne Schule beschränkten Interessen, welche wir bei diesen Uebersichten der gegenwärtigen philosophischen Literatur allein berücksichtigen können, nicht eben mehr abzugewinnen wüßten, als der zuletzt erwähnten. Die kritische Beleuchtung der Herbart'schen Metaphysik in einigen ihrer Hauptpunkte durch einen ihrer eigenen Jünger *) mag ihr Interesse haben für die Anhänger des Systemes, als eine scharfsinnige Discussion über Fragen, die für die Ausführung des Einzelnen von Wichtigkeit sind; für Diejenigen, die auf einem andern Standpunkte der Forschung stehen, hat sie keines. Es scheint dem Vf., dessen Darstellung wir überhaupt nicht loben können, das Talent abzugehen, aus Untersuchungen über das Einzelne zugleich fruchtbare Gesichtspunkte für den Ueberblick des Ganzen zu gewinnen. Seine Ausstellungen gegen die Herbart'sche Metaphysik, welche

---

der „mathematischen Psychologie" ausnehmen (S. 757). „Religion ist das Erzeugniß erfahrungsmäßig gegebener Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche im Verhältniß eines religiösen Ich und Nichtich zu einander stehen. Das religiöse Ich strebt gegen das religiöse Nichtich, so daß es selber in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelange, das religiöse Nichtich dagegen auf oder unter die statische Schwelle geworfen werde. Aber das religiöse Ich besitzt nicht die Mittel, um vermöge eigener Wirksamkeit und Kraft sein Ziel, das vollendete Vorstellen zu erreichen, vielmehr wird ihm dies nur durch ein Gegebensein des Gegenstandes seines Strebens, das heißt durch Anschauung Gottes als eines religiösen Ichs im Zustande des vollendeten Vorstellens, möglich. Das religiöse Ich strebt zum Anschauen Gottes, und kann ohne ein solches sich selber in keiner Art genügen."

*) Die Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik kritisch beleuchtet von D. Strümpell. Braunschweig 1840.

zahlreich und zum Theil gewichtig sind, lassen uns doch über sein Verhältniß zum Allgemeinen des Systemes im Unklaren; auch haben wir keine Spur entdecken können, die es uns wahrscheinlich macht, daß seiner Abweichung eine speculative Idee anderer und höherer Art im Hintergrunde läge, eine solche, die vielleicht künftig noch zu einer interessanten und selbstständigen Entwickelung hinführen könnte.

Es scheint überhaupt dies eine gemeinsame Eigenthümlichkeit der monadologischen Systeme zu sein, daß sie, in welcher nähern Gestalt oder in welcherlei Zusammenhange mit vorangehenden philosophischen Ideen und Lehrgebäuden sie auch auftreten, allenthalben den Endpunkt, den Ausläufer einer bestimmten Richtung bilden, so daß von ihnen aus keine organische Fortentwickelung, kein directer, geschichtlicher Fortschritt, wie von andern Systemen möglich ist. Après nous le déluge, könnte der gemeinsame Wahlspruch aller monadologischen Systeme sein. Schon im Alterthume sehen wir die atomistischen Systeme des Demokrit, und später des Epikur in diesem Sinne isolirt stehen, wie keine der andern philosophischen Hauptrichtungen, welche sämmtlich, die früheren in die Sokratische Philosophie, die spätern in den Neoplatonismus, zusammengingen. Ein Gleiches gilt von der Leibnitz'schen Philosophie; denn die Wolff'sche, die einzige, welche sich direct an sie anschloß, war eine Verflachung, keine Fortbildung derselben. In neuerer Zeit, welche Lebenskeime, einer neuen Entwicklung harrend und unaufhaltsam zu ihr fortdrängend, lagen erst in der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie, dann in der Schelling'schen und Hegel'schen! Den beiden letztgenannten gegenüber, ist zwar die Herbart'sche auch mit dem ausdrücklichen Anspruche hervorgetreten (namentlich von Drobisch ist derselbe zu wiederholten Malen geltend gemacht worden), in Mitten der wissenschaftlichen Bildung unserer Zeit, als ächte Erbin des, angeblich durch sie allein auf zeitgemäße Weise fortgebildeten Kantianismus, den eigentlich allein berechtigten, allein bis zur tiefsten Wurzel des philosophischen Denkens hinabreichenden Gegensatz

zu der Schelling-Hegel'schen zu bilden, einen Gegensatz, gegen welchen alle andern Gegensätze, namentlich die innerhalb der „absolutistischen“ oder „Identitätsphilosophie“ selbst entstandenen, als untergeordnet zurückstehen sollen. Das Zeitalter hat indeß diesen Anspruch bis jetzt nicht anerkannt; es sieht noch immer mit größerem Interesse den innern Kämpfen der letztgenannten Philosophie zu, als dem äußern — falls er überhaupt ein Kampf zu nennen ist, da man jene meist lieber ihren Gang für sich gehen läßt — mit der Herbart'schen. Vergeblich sucht sich die Herbart'sche Philosophie wegen dieses Mangels an vielseitigern Erfolgen mit dem angeblichen Mangel unserer Zeit an Interesse für Philosophie überhaupt zu trösten (vergl. Drobisch Religionsphilos. S. 10 f.). Sie möge nur herumfragen bei den wissenschaftlich Gebildeten, nicht allein Deutschlands, sondern auch des Nordens, sondern auch Frankreichs, woselbst die Aufmerksamkeit auf deutsche Philosophie von Jahr zu Jahr weitere Ausbreitung gewinnt, ob dieser Mangel wirklich ein so allgemeiner ist, wie sie in ihrem Interesse es gern glauben machen möchte, und wohin die Augen der für philosophische Speculation Empfänglichen gerichtet sind. Es ist Thatsache, daß, welchen Ruhm des Scharfsinns und der Verstandestüchtigkeit man dem Herbart'schen Systeme auch zollen, welcher Beachtung man es, — und es hat in diesem Sinne deren in den letzten Jahren in der That mehr gefunden, als früher, — auch würdig halten möge, im Ganzen und Großen das Zeitalter den Instinct hat, nicht nur, daß die philosophische Wahrheit, die es sucht, in diesem Systeme nicht zu finden, sondern auch, daß es an Wahrheitskeimen ungleich ärmer, als die mit ihm rivalisirenden, ist, — daß es, mit andern Worten, keine Zukunft hat, deren sich die als geschichtlich anerkannten Systeme, so unvollkommen, ja selbst so schroff abschließend und in der Beschränktheit des augenblicklichen Bewußtseins selbst der Zukunft den Weg versperrend, sie zum Theile erscheinen mögen, mit Zuversicht gewärtigen dürfen, und welche herbeizuführen die innern, scheinbar auf gegenseitige

Selbstvernichtung ausgehenden Kämpfe derselben nur um so sicherer dienen werden.

Auch aus der Mitte der in unserer Zeit herrschenden Philosophie ist in dem letzten Jahre ein nicht unmerkwürdiger Versuch hervorgegangen, dieselbe zu einer Weltansicht von wesentlich monadologischem Charakter fortzubilden und abzuschließen, und zwar unter Umständen, die an sich wohl geeignet sind, demselben einige Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Urheber dieses Versuchs nämlich, Ferdinand Weber, ist, nachdem er als Jüngling von kaum zwei und zwanzig Jahren sein Werk *) vollendet, noch vor Veröffentlichung desselben an einer Krankheit gestorben; zwei seiner Freunde haben die Herausgabe des Buches besorgt, und der eine unter ihnen, Carl Hinkel, ist gleichzeitig mit einer Vertheidigungs- und Erläuterungsschrift der Lehren seines Freundes **) hervorgetreten. Wer, wie Hegel solches bei Gelegenheit von Spinoza und Novalis gethan, es für zulässig hält, die körperliche Beschaffenheit eines philosophirenden Individuums, und den durch diese Beschaffenheit etwa herbeigeführten frühzeitigen Tod desselben in einen Zusammerhang mit dem Charakter seiner Philosophie zu bringen, der wird sich nicht enthalten können, auch in diesem Falle einen solchen Zusammenhang anzunehmen, sei es nun, daß er, wie der Vf. der genannten Vertheidigungsschrift, die That für eine so große hält, daß es um ihrer Größe willen nach ihrer Vollbringung für ihren Urheber nichts mehr auf der Welt zu verrichten gab, oder daß ihm, was wohl der Wahrheit näher kommen möchte, die Weltansicht des

*) Die Construction des absoluten Standpunktes, und das System des absoluten Idealismus. Von F. Weber. Rinteln und Leipzig 1840.

**) Die speculative Analysis des Begriffes „Geist," mit Darlegung des Differenzpunktes zwischen dem Hegel'schen und Neu-Schelling'schen Standpunkte einerseits und dem absoluten Standpunkte Weber's andrerseits. Von C. Hinkel, Lehrer am Gymnasium in Rinteln. Ebendas. 1840.

neuen Systems als eine sogleich in ihrer ersten Conception dergestalt fertige und abgeschlossene erscheint, daß sie nothwendig alles Interesse an weiterer Forschung, und mit diesem Interesse, in einem Geiste, der in dasselbe das beste Mark seines Lebens gelegt hatte, auch dieses Mark aufzehren mußte. Auch das Letztere übrigens werden nur die anzunehmen geneigt sein, welche der Idee des früh verstorbenen jugendlichen Denkers relative Berechtigung einräumen, und sie für eine solche anerkennen, die im Entwicklungsverlaufe der neuesten Philosophie einmal gefaßt und ausgesprochen werden mußte, — eine Anerkennung, die, wie wir glauben, die Kenner der Speculation unserer Zeit ihr nicht versagen werden.

Um diese Idee, welche sich in sehr einfachen Worten aussprechen läßt, in ihr rechtes Licht zu stellen, müssen wir die Bemerkung voranschicken, daß der Verfasser sie von vorn herein auf das Ausdrücklichste als Resultat, als, wie es ihm erscheint, nothwendiges und abschließendes Endziel aller bisherigen geschichtlichen Entwicklung der philosophischen Speculation, gedacht und dargestellt hat. Er unterscheidet sich darin auf eine prägnante Weise von Herbart, der bekanntlich keine organische Continuität dieses geschichtlichen Entwicklungsprocesses anerkennt, und dessen System aus diesem Grunde, wie nach vorwärts, so auch, so zu sagen, nach rückwärts in der Geschichte der Philosophie, als eine Episode dieser Geschichte, und zwar als eine unmotivirte, isolirt steht. Was Weber die „Construction des absoluten Standpunktes“ nennt, was er ausdrücklich auf dem Titel seiner Schrift als die eine Seite des Inhalts derselben ankündigt, und was auch in der Anordnung derselben ihre eine Hälfte, und zwar die größere und in der Ausführung gelungenere bildet, das ist eben nichts Anderes, als eine historische, mit ausführlicher Kritik, insbesondere der neuesten philosophischen Systeme, und zwar vorzugsweise des Hegel'schen, verbundene Deduction dieses Standpunktes, — eine Deduction, welche für sich allein vollkommen hinreicht, die Eigenthümlichkeit dieses Standpunktes nach allen seinen wesentlichen Beziehungen in's

Licht zu stellen, so daß die auf sie in der zweiten Hälfte des Buches nachfolgende Darstellung des Systemes selbst (von S. 194 an), unbefriedigend, wie sie die Natur der Sache nach hat ausfallen müssen, eigentlich als ein Ueberfluß erscheint. — Das Resultat dieser Deduction oder Construction spricht der Vf. S. 165 mit folgenden Worten aus: „Das Absolute ist die concrete Ewigkeit, welche in dem Momente ihres Sichbegreifens und durch es alle Wirklichkeit, d. i. die Totalität alles Existirenden mit Einem Schlage setzt. Fertig und schlechthin erfüllt hat es die Region der Gegensätze sammt und sonders in sich hineingezogen, ist kein Thun, Wollen und Bruchwissen, sondern der eine ideell-reelle Punkt, der hiemit Alles ist. Der gesammte Dualismus, Zeit, Gegensatz von Wesen und Erscheinung, Begriff und Object u. s. w. gehört deshalb nur — aber auch mit Nothwendigkeit — der für sich bestehenden geistigen Einzelheit an, hat also nichts, als subjectiven Bestand." Dazu die Ergänzung S. 167. „Das All ist die absolute That, sich ewig selbstinnig zu sein und sein Wissen unendlich wieder producirt zu haben. Die Punkte, welche diese Selbstproduction des Ewigen darstellen, haben auf gleiche Weise alles Wissen in sich — sind die ewigen Geister, über alles Werdebewußtsein insofern erhaben, als sie dieses in sich aufgelöst tragen. Kraft der Einheit ihres absolut realen Wissens, welches eben ihr Wesen ist, sind sie eine compacte Totalität, in welcher Alles gipfelt. — Zur Außenseite oder Bruchwelt ist das Ewige durch die Fixirung der einzelnen Bewußtseinsbestimmungen in allen göttlichen Selbstproductionen geworden. Die einzelnen Bewußtseinsbestimmungen treten für sich auf, haben aber ebendeshalb den Mangel und die Schranke an sich, oder ein Vor und Nach, d. h. in ihrer Affection, — und darum muß die Totalität ihnen zu werden scheinen. Hiemit ist aller Dualismus gegeben, zunächst die Natur, insoweit sie für das endliche Ich ist, denn dieselben Naturobjecte sind dem ewigen Ich die Ideenfülle, die zum Geistsein gehört, ohne für sich Geist sein zu können. Als

Aeußerlichsein behaupten sie den Platz des gemeinsam entfremdeten Ich. **Doch im urlebendigen Ewigen ist Alles mit einem Male da; mithin kein Werden, keine Zeit. Nur ist das fest in sich geschlungene Geisterreich, mit dessen Wissensthat, was ist, den Ursprung hat.**"

Wir haben das Weber'sche System als ein monadologisches bezeichnet, weil, wie man aus den angeführten Sätzen entnommen haben wird, das allein wahrhaft Seiende nach ihm die unendliche Vielheit der Iche, d. h. der selbstbewußten Wesen ist, in denen das ewig Eine, das Absolute oder die Gottheit, von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst, oder, was gleichviel ist, ihr inwohnendes Wissen producirt. Allerdings unterscheidet es sich von allen andern monadologischen Systemen dadurch, daß nicht etwa nur secundärer Weise von dieser Vielheit aufgestiegen wird zu einer, sei es schöpferischen oder in irgend einer andern Weise vermittelnd zwischen die Monaden tretenden Einheit, sondern daß die Einheit von vorn herein, als Quell und substantielles Band der Vielheit, mit der Vielheit zugleich gesetzt ist. Der Vf. gießt, — in Folge seiner geschichtlichen Anknüpfung, die bis auf den Ursprung des Christenthums zurückgeht, in dessen Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur er den ersten Keim der seinigen erblickt, — die Gesammtheit seiner Lehre sogar in die Formel der christlichen Dreieinigkeit, indem er an die Stelle des göttlichen Sohnes die Totalität seiner Monaden setzt, und diese durch eine Einheit des Ausgangs (den Vater) und eine Einheit des Rückgangs (den göttlichen Geist) getragen werden läßt. Der Charakter der monadologischen Philosophie stellt sich also in diesem Systeme nicht rein dar; es ist dasselbe, wenn man will, eine Combination der monadologischen und der Identitätsphilosophie, oder ein Heraufheben der ersteren in die Sphäre der letzteren. Betrachten wir jedoch die letztere, wie die historische Auseinandersetzung des Vf. uns dazu berechtigt, und nicht blos berechtigt, sondern selbst nöthigt, als den Ausgangspunkt

seines Systemes, als die gegebene, historische Grundlage desselben; so erscheint, diesem Ausgangspunkt gegenüber, der eigenthümliche Gedankengehalt desselben als wesentlich der monadologischen Seite angehörig; und aus dieser Richtung seines Geistes erklärt es sich denn auch, wie der Vf. das Herbart'sche System, welches er erst nach Entwerfung des seinigen kennen gelernt zu haben scheint, da es in der historischen Construction seines Standpunktes unberücksichtigt geblieben ist, in einer Anmerkung am Schlusse des Buches (S. 319) als ein „System von welthistorischem Interesse und das höchste, was die allerneueste Zeit hervorgebracht," ansieht, und nur sich wundert, wie Herbart, „trotz seiner tiefen Einsicht in die Richtigkeit eines realen Geschehens, am Ende doch wieder ein reales Geschehen, nämlich einen real entstehenden und real vergehenden Schein annehmen, und somit seinem tiefsten Principe ungetreu werden" konnte.

Um diesen Tadel zu verstehen, der in Weber's Sinne nicht blos das Herbart'sche, sondern alle bisherigen Systeme ohne Ausnahme trifft, haben wir Folgendes zu erwägen. Mit allen frühern monadologischen und atomistischen Systemen, von denen das Herbart'sche gerade in dieser Beziehung wohl relativ das consequenteste ist, hat das Weber'sche die strenge Abscheidung des *Seins* von dem *Werden*, des *Wesens* von der *Erscheinung*, gemein. Aber es hat diese Abscheidung, es hat die Negation der Wahrheit des Werdens und der Erscheinung, und die ausschließliche Assertion der Wahrheit des Seins oder des Wesens bis zur äußersten Spitze hinaufgetrieben, indem es dieselbe mit der Grundanschauung des Identitätssystems oder des absoluten Idealismus (den letztern Namen hat Weber eben deshalb für sein eigenes System in Anspruch genommen) zusammengebracht hat. Unter dieser Grundanschauung nämlich meinen wir das, was der Vf. selbst mehrfach als die *Idealsetzung des Realen* bezeichnet. Daß alles *Seiende* und alles *Werdende* nur in sofern *ist* oder *Wahrheit hat*, sofern es entweder selbstbewußter Geist, oder als Moment in

dem Bewußtsein eines solchen Geistes gesetzt ist: diese Gewißheit, die aus der Entwicklung der neuern Philosophie durch den transscendentalen Idealismus, aus Schelling und aus Hegel in ihn übergegangen ist, bildet, so zu sagen, den einen Factor seines Philosophirens, während die Forderung eines Seins, welches schlechthin nur ist, und in keinem Sinne wird, — die Forderung, daß in diesem Sein aller Schein und alles Werden, aller Schein des Werdens und alles Werden des Scheins, seine Erklärung finde, — den andern bildet. Diese Forderungen nun glaubt der Vf. auf vollkommnere Weise, als irgend ein früherer Philosoph, eben dadurch gelöst zu haben, daß er die Totalität aller Momente des Werdens und des Scheins, nicht als solche, sondern als seiende, in die absolut-idealistische Seinsform hinüberträgt, daß er, mit andern Worten, alle diese Momente zu unentstandenen und unvergänglichen in einem gleichfalls unentstandenen und unvergänglichen Bewußtsein, oder vielmehr in einer unendlichen Vielheit selbstbewußter Wesen hypostasirt. Er steht in der Meinung, hierdurch erst das Werden oder den Schein völlig aufgehoben zu haben, während nach jeder andern Ansicht, auch wenn dieselbe noch so sehr die Nichtrealität des Werdens ausspreche, das Werden doch immer eine gewisse Realität behalte, insofern sich nämlich das factische Gegebensein eines bestimmten Inhaltes im Werden nicht abläugnen lasse, welchen die bisherigen Philosophieen sämmtlich eben nur als einen werdenden, nicht zugleich als einen schlechthin seienden oder ewigen, zu begreifen wußten.

Den zuletzt erwähnten Vorwurf richtet der Vf. mit besonderer Energie gegen das Hegel'sche System, und es ist die von diesem Gesichtspunkte ausgehende, ausführliche Kritik dieses Systemes (S. 73—163) vielleicht der interessanteste Theil seines ganzen Werkes, jedenfalls derjenige, in welchem die relative Berechtigung seines Standpunktes am deutlichsten zu Tage kommt. In schroffem Widerspruche zu der Prätention des Monismus, auf dessen privilegirten Besitz sich bekanntlich

gerade dieses System so viel zu Gute thut, weist der Vf., so zu sagen, ein ganzes Nest von Dualismen in demselben nach, welche sämmtlich sich auf den Einen Hauptdualismus zwischen demjenigen Sein, welches dort ausdrücklich als das wahre anerkannt wird, d. h. dem Sein der Idee, und jenem, welchem die Wahrheit mit Worten zwar abgesprochen, durch die That aber nicht minder, wie jenem erstern, zuerkannt wird, dem Sein der äußern Wirklichkeit, zurückführen lassen. Er macht mit gediegenem Scharfsinne bemerklich, wie die angebliche Idealsetzung des Realen bei Hegel im Ganzen und Großen ein leeres Wort bleibt, indem der absolute Geist dort keineswegs zu einer solchen Wirklichkeit kommt, von der man mit Recht sagen könnte, daß sie Alles in Allem ist, sondern immer nur zu einer solchen, außerhalb deren die gemeine Wirklichkeit als ein zweites Absolute neben jenem angeblich allein Absoluten, ihr Wesen treibt. — Man wird es, wenn man diese Polemik, die in der That, nicht zwar durch ihre Form, wohl aber durch ihren Inhalt, die höchste Beachtung verdient, aufmerksam durchgeht, nicht verkennen, daß der Vf., so wenig er auch in Hegels dialektische Methode eingeht oder eingehen will, der That nach durch immanente Dialektik das Hegel'sche System über sich selbst hinaustreibt, und zwar zu einem Ziele, welches an sich selbst das wahre ist, wenn auch die Gestalt, welche der Vf. seinerseits diesem Ziele hat geben wollen, nicht die wahre sein sollte. Wir erinnern uns, von so vielen Seiten auch bereits die Hegel'sche Philosophie beleuchtet worden ist, kaum noch eine Kritik derselben gelesen zu haben, welche mit so schlagendem Erfolge den Fortschritt zu einem — um uns kurz auszudrücken — weltfreien, d. h. der Abhängigkeit, in welcher bei Hegel der absolute Geist von der zeitlichen Entwicklung des endlichen Universums steht, enthobenen Begriffe des absoluten Geistes als nothwendige Consequenz nicht des Systemes selbst, so wie es ausgeführt vorliegt, sondern der allgemeinen wissenschaftlichen Forderungen und Ansprüche des Systemes nachwiese; zugleich aber, wie das System dieser Consequenz doch nicht genügt,

sondern sich mit seiner Ausführung fast an jedem einzelnen Punkte in Widerspruch zu seinen Principien setzt. Wäre diese Polemik in der Form und im Ausdrucke eben so musterhaft, wie sie im Inhalte tiefsinnig und gediegen ist, hielte sie sich insbesondere rein von der störenden Einmischung solcher Wendungen, die nur dem particulären Standpunkte des Verfassers angehören, und ließe sie andrerseits dem methodologischen Verdienste, welches wenigstens in der Intention des Hegel'schen Systemes liegt, bessere Gerechtigkeit angedeihen (was freilich für den Vf. bei seinem Antagonismus gegen das Moment der Negativität, welches im Werden seinen Sitz hat, eine Unmöglichkeit war), so würden wir derselben eine von dem übrigen Werthe des Buches unabhängige Bedeutung zuschreiben, welche so freilich nicht wohl für sie in Anspruch genommen werden kann.

Was aber den angeblich „absoluten" Standpunkt selbst betrifft, durch dessen Entdeckung der Vf. die Philosophie zu ihrem Endabschlusse geführt zu haben meint, so haben wir, bei aller Anerkennung der relativen Berechtigung desselben, gewiß sehr Recht, ihn einen particulären zu nennen, ja wir glauben ihm, außer dem einen Anhänger, den er bereits gewonnen hat, kaum noch einen zweiten versprechen zu dürfen. Welch ungeheure Gewaltsamkeit, — und zugleich, wie wohlfeil zu haben, wie völlig unfruchtbar für alle concretere Forschung, nicht nur auf den empirischen Gebieten der Natur und der Geschichte, sondern auch auf den abstracteren der Metaphysik, der Erkenntnißlehre u. s. w. ist diese Gewaltsamkeit, welche dieser sogenannte absolute Standpunkt nicht etwa nur gegen die Resultate der bisherigen Speculation, sondern auch gegen den natürlichen, mit speculativen Ideen imprägnirten Menschenverstand begeht! Daß jedes Ich, jedes seiner selbst bewußte Individuum sich, wie als end-, so auch als anfanglos, denken soll, daß es sich seiner als eines integrirenden Momentes der Gottheit bewußt werden und seine Freiheit als identisch mit der ewigen Nothwendigkeit begreifen soll, dies zwar ist eine Forderung,

die schon zum Oeftern von der philosophischen Speculation an diesen Menschenverstand gethan worden ist, und von der gewisse Forderungen, auf welche keine wahre Speculation je wird verzichten können, wenn sie auch keineswegs damit identisch sind, doch nicht allzuweit abliegen. Aber für jedes Moment des vorübergehenden, endlichen Daseins, sofern es nur in irgend einem Sinne die Bedeutung eines Positiven, eines Gegebenen, in Anspruch nehmen kann, ein ewiges Gegenbild in dem Absoluten denken, und dies zwar nicht etwa in der Weise eines Gattungs- oder Allgemeinbegriffs, sondern in durchaus individueller Weise; — annehmen zugleich, daß dieses Ewige mit unsrer eigenen Ewigkeit und der Ewigkeit Gottes identisch ist, und daß wir, — uns selbst unbewußt, wie jetzt, in Folge einer geheimnißvollen Schuld, durch welche das Ewige für uns die Gestalt des Zeitverlaufes angenommen habe, unser Bewußtsein beschaffen ist, — im ewigen, ewig sich gleichen, keinen Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, von potentia und actus kennenden Anschauen dieses Ewigen, — d. h. der ganzen Unendlichkeit unsers, solchergestalt durch ein bloßes Wort aus einem zeitlichen in einen ewigen, aus einem zufälligen in einen nothwendigen verwandelten Erkenntnißinhalts zugleich und zumal — begriffen sind: diese Zumuthung, wenn sie auch nach den Prämissen des Vf. sich mit Consequenz ergiebt, ist eine solche, die an Härte wohl das Härteste übertrifft, was je von der Speculation dem Menschengeiste zugemuthet worden ist. — Und wie will der Vf. jenen Abfall, den er zur Erklärung der Welt des Werdens anzunehmen genöthigt ist, jenen Act des „Fürsichwerdens" der einzelnen Iche, und in Folge davon des Herauswerfens der jedem einzelnen dieser Iche auf ideelle Weise inwohnenden Totalität in die Aeußerlichkeit des Natursein erklären? Von einer Erklärung im wahren Wortsinne kann hier nicht die Rede sein; noch weniger als bei Hegel von einer Erklärung des „Außersichkommens" der Idee; denn bei Hegel ist, wie der Vf. selbst nachgewiesen hat, ein Prototyp dieser Aeußerlichkeit immer schon, wenn auch auf unzureichende Weise in

den Kategorieen, also in der Idee als solcher, gegeben. Der Vf. dagegen kennt in der Idee, als solcher, d. h. nach ihm, in der ewigen, die Totalität der Iche wandellos in sich begreifenden Dreieinigkeit, keinen Unterschied der Kategorieen; die Kategorieen sämmtlich, und die in ihnen begründeten Gegensätze von Möglichkeit und Wirklichkeit, Zufall und Nothwendigkeit, Grund und Folge u. s. w., fallen ihm in die Welt des gebrochenen Bewußtseins, diese „Region der Dualismen." Der Begriff des Abfalls bleibt also eine bloße Assertion, durch welche der Uebergang vom Sein zum Werden, von der ewigen Welt des Wesens zur zeitlichen Welt des Scheins, nicht im Mindesten begreiflicher wird, als er es ohne dieselbe ist.

Wir finden nach diesem Allem auch durch diese grelle Darstellung nicht im Mindesten unsere Ueberzeugung erschüttert, daß das wahre Princip des Fortschritts in der Philosophie, das Problem, an dessen Lösung noch immer unermüdlich fortgearbeitet werden muß, gerade an der Stelle liegt, welche die monadologischen Systeme sämmtlich zu umgehen suchen. Sein und Werden sind nicht getrennt, sondern das wahre Sein ist nur das in seiner Wahrheit erfaßte Werden: diesen Satz wird die in der Linie des wahren Fortschritts sich fortbewegende Philosophie zu behaupten fortfahren, wenn auch die Herbart'sche ihrerseits fortfährt, sie deshalb des Empirismus zu beschuldigen, und wenn auch, neben Weber und Hinkel, noch Andere auftreten sollten, welche aus der absolut-idealistischen Grundanschauung der modernen Speculation Folgerungen zu ziehen suchen, wodurch alle Wahrheit des Werdens und des Processes ausgeschlossen wird. Was bei Folgerungen dieser Art für das philosophische Verständniß der Wirklichkeit zu gewinnen ist, davon wird man nach den Proben einer Natur- und Geschichtsphilosophie, welche in dem zweiten Theile des Weber'schen Werkes gegeben sind, schwerlich eine günstige Vorstellung gewinnen. Allerdings nämlich geht dieser Versuch, nach vollbrachter „Construction des absoluten Standpunktes" dazu fort, eine vollständige Gliederung des

Systemes zu entwerfen, welches von diesem Standpunkte aus sich ergeben soll. Man wird sich überrascht finden, diese Gliederung mit fast makelloser Genauigkeit nach dem Typus der Hegel'schen, triadischen Dialektik ausgeführt zu erblicken, welche von dem Wege des Vf. so weit abzuliegen schien, in der That aber ihre Macht auch über ihn, der bei allen Abweichungen nicht aufgehört hat, in der wesentlichen Grundbildung seines Geistes ein Jünger der herrschenden Schule zu sein, beurkundet. Es zerfällt nämlich das „System des absoluten Idealismus" in drei Abtheilungen, deren erste von der Dreieinigkeit, die zweite von dem Fürsichsein der Bestimmtheit des ewigen Ich, der dritte von der mit sich selbst zusammengegangenen Endlichkeit, oder der absoluten Ewigkeit, handelt. Von diesen drei Theilen treiben die zwei ersten wiederum jeder eine triadische Gliederung aus sich hervor; die des ersten heißt: 1) der Begriff des absoluten einen Geistes, 2) die ewige Selbstwiederholung und Erzeugung der sich selbst besitzenden Totalität, 3) das bestimmte ewige Ich; die des zweiten: 1) das Ich in seiner ewigen Individualität, 2) das Fürsichkommen des Bestimmungskreises, 3) das endliche Ich. Von diesen Unterabtheilungen zerfällt die letzte, die dritte des zweiten Theiles, nochmals in eine Mehrheit von, meist gleichfalls triadisch gegliederten, Subdivisionen: die oberste unter diesen ist nun eben folgende: a) die Philosophie der Natur, b) die Lehre vom endlichen Ich in seiner Stellung als Einzelheit, c) die Philosophie der Weltgeschichte. — Den ungefähren Inhalt der meisten dieser Abschnitte wird man nach dem Bishergesagten leicht von selbst errathen; nur von der Natur- und Geschichtsphilosophie wollen wir noch folgende nähere Bezeichnung hinzufügen. Die Naturphilosophie beginnt der Vf. mit folgenden Worten (S. 213): „In sich versunken stehen die zwei Seiten des Bruchs (B^1 und B^2, d. h. das entgötterte, für sich gewordene Ich, und die aus dem Ich herausgeworfene göttliche Totalität, — oder mit andern Worten, der endliche Geist und die Natur) feindlich sich entgegen. Die entfremdete Totalität will für sich

sein. Alles in ihre ungeistige Idealität hineinziehend, verschließt sie sich in sich und sinkt, ein dunkler Abgrund, ein unsichtbares Centrum, in sich selbst zusammen. Aber den Geist bezwingt sie nicht. Sie repellirt ihn von sich, und somit entstehen zwei Mitten, zwei Selbst, die Idealität des rein in sich reflectirten Lebens, und die der entfremdeten Passivität, die Centralität des außenseienden Universums." Diese zwei Mitten bringt nun der Vf. in eine gegenseitige, fast im Hegelschen Sinne dialektische Beziehung zu einander, und so entsteht denn in dem wechselseitigen sich Beziehen und sich Verneinen der beiden Centra ein Proceß, eine philosophische Construction des natürlichen Universums, die sowohl im Ganzen, als im Einzelnen, viel Analoges mit den bisherigen naturphilosophischen Constructionsversuchen hat, und nur als eine neue Variation derselben würde gelten können, wenn sie sich nicht von ihnen allen durch das seltsame Paradoxon unterschiede, durch welches der Sinn aller bisherigen Naturphilosophie geradezu auf den Kopf gestellt wird, daß nämlich ihr, in Folge ihrer Prämissen, das Construirte, d. h. die allgemeinen Gesetze und Daseinsformen, kurz die begriffliche Grundlage der Natur, für das Nichtige, für den leeren, durch den Abfall entstandenen Schein, die einzelnen sinnlich wahrnehmbaren und empfindbaren Momente dagegen für die Manifestation des Ewigen im Zeitlichen gelten. — In der Geschichtsphilosophie versucht der Vf. eine Reihe von Weltanschauungen, als Stufen der Entwicklung des Geistes zu jener höchsten, welche seine eigene ist, und als Exponenten der parallelen Stufenreihe äußerer geschichtlicher Gestaltungen zu construiren. Aber wie ist es möglich, an solcher Construction ein ernstes Interesse zu nehmen, wenn man zum Voraus weiß, daß auch in der Geschichte gerade dasjenige, was allein das mögliche Object dieser Construction sein kann, die großen, allgemeinen Grundformen des geistigen Entwicklungsverlaufs, ein Negatives sind, was für den Geist, in Folge seines Abfalls, an die Stelle des wahren oder ewigen Zusammenhangs der geistigen Individuen unter einander getreten ist? — Auch der

Vf. scheint, dem Charakter seiner Darstellung zufolge, an dieser Fortführung seiner Grundidee durch das Gebiet der, auch von ihm mit diesem Namen bezeichneten, „Realphilosophie" kein rechtes Interesse genommen zu haben. Es sind flüchtige, eilfertige Skizzen, was er gegeben hat, ausgestattet zwar mit manchen frappanten Wendungen und sinnvollen Bemerkungen, welche den Geist von ächt speculativer Anlage beurkunden, aber mit noch weniger Sorgfalt ausgearbeitet, als die Parthieen von allgemeinerm Inhalt. Freilich kunstvoll oder auch nur correct stilisirt sind auch jene nicht; die auffallende Nachlässigkeit des Vortrags in dem ganzen Buche, bei sichtlich leicht und rasch zuströmender Ideenfülle, erweckt den Eindruck, als habe der Vf., wie von einer dämonischen Gewalt getrieben, sich beeilt, in Ahndung seines frühen Endes, was er der Welt zu sagen hatte, so schnell als irgend möglich auf das Papier zu werfen.

Durch die Hinkel'sche Erläuterungsschrift können wir nichts Wesentliches für die Weber'sche Philosophie gewonnen finden. Des Reizes einer geistvollen Ursprünglichkeit entbehrend, welchen das Werk Weber's dem sinnigen Leser darbietet, ist sie in der Darstellung nicht eben vorzüglicher als jenes, in der Anordnung aber, ungeachtet ihrer verhältnißmäßigen Kürze, noch weniger lichtvoll. Auch in ihr stellt sich die Polemik gegen Hegel als die Hauptsache dar; sie wird aber hier störend, da der Vf. den sonderbaren Einfall gehabt hat, den Hegel'schen Inhalt dadurch zu verdrängen, daß er die Weber'schen Ideen in die Kategorieen des Hegel'schen Systems, wie in ein fertig dastehendes Gefäß, hineingießt. Die philosophisch-theologischen Erörterungen des Schlußabschnitts, welche dienen sollen, den Einklang der Weber'schen Philosophie mit dem Christenthume, auf welche auch Weber selbst allenthalben viel Werth gelegt hat, aufzuzeigen, werden wohl eher den entgegengesetzten Eindruck hervorrufen.

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Vol. 8

1841

KRAUS REPRINT

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Achter Band

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.
KRAUS REPRINT
A Division of
KRAUS-THOMSON ORGANIZATION LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1970

Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden

Inhaltsanzeige des IV. Bandes der Neuen Folge.

(Der Gesammt-Folge VIII. Band.)

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Bemerkungen über den Begriff des Raumes.

Sendschreiben an D. Ch. H. Weiße,

von

D. Hermann Lotze in Leipzig *).

Seitdem Descartes denjenigen Ideen, die für sich klar und bestimmt gedacht werden können, ausschließlich Wahrheit zuschrieb, ist es mehr oder weniger immer dieses Princip der Evidenz gewesen, dem man bei der Aufsuchung der reinen, allein in der absoluten Nothwendigkeit des Denkens begründeten und von keiner Erfahrung dargebotenen Gedankenbestimmungen gefolgt ist. Die Mathematik hat auf dem Principe der Wahrheit des Evidenten, welches allein manche ihrer Axiome zu dem macht, was sie sind, einen großen Theil ihres Lehrgebäudes gegründet; die Philosophie schien eine Zeit lang in intellectueller Anschauung ihr nachahmen zu wollen. Auf der andern Seite zeigt sich die Erscheinung, daß dasjenige, was, als für sich evidente und um ihrer Evidenz willen unabänderlich nothwendige Grundlage, von den mathematischen Disciplinen vorausgesetzt ist, von der Philosophie dafür in Anspruch genommen wird, einer weiteren metaphysischen Begründung zu bedürfen. Die Philosophie erkennt hiermit an, daß die Evidenz im natürlichen Bewußtsein keine hinreichende Bürgschaft für die metaphysische Nothwendigkeit des evidenten Inhaltes ist; es scheint mir, als könnte wohl auch die Speculation selbst in einzelnen Fällen der Vorwurf treffen, einer Gedankenbestimmung metaphysische Nothwendigkeit zugeschrieben zu haben, deren sich selbst unaufhörlich bejahende Einfachheit dennoch von viel concreteren Verhältnissen herrührt, als in der Metaphysik voraus-

---

*) Verf. der vor Kurzem erschienenen: „Metaphysik, Leipzig Weidmann" 1841. — Es wird ausdrücklich in dieser Beziehung bemerkt, daß die hier abgedruckte Abhandlung schon geraume Zeit vor derselben abgefaßt ist.

Anmerkung der Redaktion.

gesetzt werden darf. Es geschieht namentlich im organischen Leben so oft, daß gerade die einfachsten Erscheinungen nur die durch einen verborgenen Strom unendlicher Vermittelungen auf den Spiegel emporgehobenen ruhigen und geschlossenen Resultate sind, glänzend von jener unabänderlichen Evidenz, die nicht dem absolut nothwendigen Grunde wechselnder Erscheinungen, sondern dem schlechthin zu erfüllenden und erfüllten Zwecke desselben Wechsels angehört. Der letzte Theil dieser Bemerkung gehört einem Gedankenkreise an, der dem Gegenstande meines jetzigen Vorhabens ferner liegt; ich erlaube mir hier nur darauf aufmerksam zu machen, daß jene factische Nothwendigkeit, die wir den Kategorieen darum zuschreiben, weil sie nicht zu denken eine Unmöglichkeit ist, uns nie von der rein metaphysischen Natur solcher Begriffe mit Sicherheit überzeugen kann, und daß es im einzelnen Falle unendlich schwierig werden kann, zu bestimmen, ob jene Evidenz nicht die im metaphysischen Sinne schlechte, im Sinne jener obigen Bemerkung aber bessere Nothwendigkeit ist, die den durch Erscheinungen der concreten Wirklichkeit unablässig in uns angeregten und unterhaltenen Gedankenassociationen zukommt. Zu diesen Begriffen glaube ich einigen Grund zu haben, keineswegs zwar den des Raumes, wohl aber den der Dreiheit seiner Dimensionen zu zählen, welche, nachdem sie unter dem Symbole der drei Verticalen lange Zeit einem vagen und begrifflosen Mysticismus gedient hatte, von Ihnen zuerst ausdrücklich in metaphysischem Zusammenhange *) hervorgehoben und zur Bestimmung der Stelle benutzt worden ist, welche der Begriff des Raumes innerhalb des Ganzen der metaphysischen Wissenschaft einzunehmen hat. Es würde unnöthig sein, meiner Bemerkung sogleich die Verwahrung hinzuzufügen, daß ich keineswegs zu denen gehöre, die sich getrauen, ihre Vorstellung auch mit mehr oder weniger Dimensionen in jenem reichen symbolischen Inhalte

*) Grundzüge der Metaphysik von Ch. H. Weiße (Hamb. 1835) S. 317 ff.

dieses Ausdrucks befreunden zu können, welcher ihm in der Metaphysik unleugbar eigen ist; obschon die Gründe, die mich verhindern, über jene Dreiheit hinauszugehen, andere sein werden, als die gewöhnlich dafür angeführten. Erlauben Sie mir zunächst die einfachen Einwände anzuführen, die sich mir, wenn nicht gegen jede metaphysische Bedeutung der Dreizahl räumlicher Dimensionen, so doch gegen diejenige zu erheben scheinen, welche von Ihnen in der Metaphysik auseinander gesetzt worden ist.

In einem gegebenen Raume nach jeder Richtung Linien ziehen zu können, ist ein Axiom der Geometrie; setzen wir daher voraus, daß wir früher darüber übereingekommen wären, welche Bewandtniß es mit den metaphysischen Bestimmungen hat, welche den Begriff der Richtung ausmachen, so wird den drei Dimensionen nur dann eine metaphysische Bedeutung zukommen, wenn sich entweder beweisen läßt, daß in dem gegebenen Raume die Unendlichkeit aller Richtungen sich auf jene drei rechtwinkligen zurückführen läßt, oder wenn durch jene drei Richtungen das Ganze der räumlichen Ausdehnung in allen seinen Momenten als bestimmt, als construirt, angesehen werden kann.

Im Alterthume ist, vermöge der noch nicht vollendeten Ausbildung des Raumbegriffes in jenen Philosophieen, die Dreiheit der Dimensionen nicht in dieser abstrakten Weise als immanente Formbestimmung der räumlichen Ausdehnung gefaßt worden; vielmehr erscheinen diese Richtungen als Bestimmungen der Oertlichkeit, als Breite, Länge und Höhe, d. h. als diejenigen mathematischen Formbestimmungen, welche einem Körper in einem zur Vergleichung angenommenen Systeme von Körpern als Lagenverhältnisse zukommen. Wir können daher nicht vermuthen, von jener Zeit aus einen Aufschluß über die Bedeutung der drei Dimensionen und namentlich der rechtwinkligen zu erhalten, und es scheint mir vielmehr, als wäre erst zu Ende des Mittelalters auf Veranlassung, einestheils der weiteren Entwickelung der Lehre von den krummen Linien,

anderntheils der Betrachtung der reinen Bewegungsgesetze, die Dreiheit der räumlichen Dimensionen zu der Bedeutsamkeit gelangt, die sie, auch so abstrakt gefaßt, traditionell bis jetzt beibehalten hat. Mathematische Betrachtungen mannigfaltiger Art, wo Winkelgrößen in die Bedingungen der Aufgabe eingehen, lassen sich entweder auf rechte Winkel als beliebig angenommene Basis der Berechnung zurückführen oder erhalten auch wohl ausgezeichnete Fälle, wo die in Rede stehenden Winkel die Größe eines Viertelkreises erlangen. Diesem Umstande ist es zu verdanken, daß auch die Philosophen geglaubt haben, die metaphysische Unendlichkeit möglicher Richtungen, welche der Ausdehnung unbezweifelt zukommt, auf jene Dreiheit rechtwinkliger Richtungen zurückführen zu können; daß sie geglaubt haben, was in der Rechnung ein ausgezeichneter Fall, ein Maximum oder Minimum oder ein Nullpunkt sei, müsse auch metaphysisch eine ausgezeichnete Begriffsbestimmung involviren. Allein wo sich die Bestimmung des Begriffes an jene Parallelicität der Rechnung und des Gedankens knüpft, kann eine falsche Interpretation der mathematischen Elemente leicht die Veranlassung zu einem metaphysischen Satze werden, und es ist zunächst meine Absicht, mit wenigen Worten zu zeigen, daß dies hier wirklich der Fall ist.

Es kommt Alles darauf an, zu bestimmen, ob wirklich in metaphysischem Sinne die unendlichen Richtungen sich auf drei zurückführen lassen, und ob dann in diesen die ganze Natur der räumlichen Ausdehnung enthalten sei. Ich will nicht näher darnach fragen, welche große Menge trüber Vorstellungen in jenem Ausdrucke des Zurückführens enthalten sind, sondern lieber die Art und Weise dieser Manipulation überlegen. Alle Richtungen sollen sich aufeinander reduciren lassen, und nur die senkrechten so verschieden sein, daß sie weder auf einander zurückführbar sind, noch irgend einen Punkt ihres Verlaufs mit einander gemein haben können. Allein, genau gesprochen, haben zwei gerade schneidende Linien, unter welchem Winkel sie auch immer divergiren mögen, ebenfalls keinen Punkt ihres Verlaufs

mit einander gemein, und die geringste Winkeldifferenz reicht hin, sie in ihrer Richtung zu vollständig unmittelbar incomparabeln zu machen. Ich sage zu unmittelbar incomparabeln, denn eine Vergleichung ihrer Richtungen, beruhend auf jener Zurückführung, ist allerdings möglich; allein sie setzt, wie wir sogleich sehen werden, die Vermittelung anderer Bestimmungen voraus, welche in dem Zusammenhange, in welchen Sie den Begriff der Ausdehnung stellen, noch durchaus nicht gegeben sind. Jene Vergleichung beruht auf Folgendem. Lassen wir eine Linie um ihren einen Endpunkt sich drehen, so ist der Cosinus des Drehungswinkels diejenige Größe, welche angibt, um wieviel für jede durch die Drehung gewonnene neue Lage der Linie der fortschreitende Endpunkt derselben auf einer der ursprünglichen Lage parallelen Linie von dem früheren Orte gewichen ist; der Sinus desselben Winkels aber zeigt die Entfernung an, um welche, von der ursprünglichen Lage gerechnet, für jede durch die Drehung erworbene jene Parallele absteht. Man sieht daraus, daß diese Projection der veränderten Richtung auf die ursprüngliche keineswegs unmittelbar eine Zurückführung auf diese ist, sondern daß sie ein System sich unter bestimmten Winkeln kreuzender Parallelen voraussetzt, in Bezug auf welche der Ort jedes Punktes in der intermediären Richtung durch die Größen der Entfernungen von einem Paare der Coordinaten bestimmt werden kann. Was erhalten wir also? Die Lage, den Ort eines Punktes, aber nicht sogleich die Richtung. Erst wenn auf diese Weise viele Punkte bestimmt sind, werden diese eine Richtung bestimmen, wenn man sie auf dieselbe Weise in Continuität versetzt, wie dies bei den zu Grunde liegenden rechtwinkligen Coordinaten der Fall ist; d. h. wenn man ihnen eine Richtung *gibt*. Es ist schwierig, diesen Gegenstand weiter zu entwickeln, nicht um seiner Schwierigkeit willen, sondern der einfachen Evidenz wegen, die es hat, daß durch jenes Zurückführen immer nur Orte, Lagen der intermediären Richtungen der Rechnung zugänglich gemacht, und durch die Rechnung umgekehrt jene Richtungen

gefunden, daß aber niemals die eine aus der anderen wahrhaft abgeleitet und construirt werden könne.

Am allerwenigsten scheint es mir möglich, jene Zurückführung schon als wirklich geschehen zu betrachten, und die Dreiheit der Dimensionen als die einfachste Grundform der räumlichen Ausdehnung anzusehen. Der durch die Zurückführung bestimmte Punkt der intermediären Richtung liegt niemals in den beiden Grundrichtungen selbst, sondern in ihren Parallelen; woher nehmen wir den Begriff der Parallelen? Und überhaupt, müßten nicht die Bedeutungen der Richtung, der Divergenz u. s. f. vorher ihre metaphysische Bestimmung erhalten haben, ehe in dem Ausspruche, daß die Ausdehnung nach drei Richtungen in's Unendliche gehe, diese beiden Begriffe: Ausdehnung und Richtung, in ein bestimmt vorausgesetztes, aber nirgends ausgesprochenes Verhältniß der Zusammengehörigkeit gebracht werden? Eine fortgesetzte Betrachtung dieser Verhältnisse hat mir immer zu beweisen geschienen, daß keine der unendlichen möglichen Richtungen der Ausdehnung auf eine andere zurückführbar sei; daß die in der Mathematik übliche Zerfällung auf Voraussetzungen von Flächen, Parallelen, Vergleichbarkeit verschiedener Divergenzen beruht, die alle von der Metaphysik noch nicht berührt worden sind; daß endlich überdies alle jene Zurückführung immer nur die Möglichkeit betrifft, den Ort eines Punktes durch Coordinaten zu bestimmen, keineswegs aber dazu dienen kann, die unendliche, räumliche Ausdehnung zu construiren, oder auch nur ihre wesentlichen Momente zu symbolisiren. In einer solchen Beschränkung hat nun die Dreiheit der Dimensionen, die ich angemessener glaube — die Dreiheit der örtlichen Relationen nennen zu können, allerdings ihren bestimmten Sinn, indem drei Coordinaten hinreichen, um die Lage jedes Punktes anzugeben. So gehört die Dreiheit der correlativen Ordinaten wesentlich dem Ortbegriffe an; und während in der Ausdehnung die unendliche Mannigfaltigkeit der Richtungen als eine unbestimmte Möglichkeit offen gelassen werden muß, ist im Ortbegriffe die Dreiheit der Richtungen

die umfassende Grenze, durch die alle Lagenverhältnisse räumlicher Gestalten gegen einander bestimmt werden können. Wie wir schon oben darauf kamen, setzt die Dreiheit der Dimensionen das Princip der Richtung bereits voraus, und überall, wo wir dem Raume selbst drei Richtungen zuschreiben, geschieht es durch eine unbewußte Ueberschlagung der Lagenverhältnisse, welche den Raumpunkten in den vorausgesetzten Richtungen zukommen. Dieser Umstand drückt sich am kürzesten in dem mathematisch üblich gewordenen Namen der Coordinaten aus; nur in Gestalt solcher Coordinaten macht die Mathematik von der Dreiheit dieser Dimensionen zur Bestimmung der geometrischen Orte Gebrauch; wohl wissend, daß diese Fixirung dreier Richtungen nur für locale Verhältnisse eine Bedeutung hat, verdient sie keineswegs den Vorwurf der Philosophie, ihre drei Dimensionen nicht als Grundprincip energisch hervorzuheben; denn thäte sie es, so würde sie sowohl einen mathematischen Fehler, als eine metaphysische Ungenauigkeit begehen. Bis hieher wünsche ich bewiesen zu haben, daß in dem reinen Begriffe der Ausdehnung schlechthin eine unendliche Mannigfaltigkeit möglicher, unter einander gänzlich incomparabler Richtungen nothwendig gedacht werden müsse, ohne daß weder eine bestimmte Richtung, noch eine bestimmte Anzahl solcher Richtungen, actual gesetzt wären; und daß erst im Ortbegriffe sich diese unendliche Möglichkeit auf die Wirklichkeit dreier coordinirter Richtungen zusammenzieht, deren gegen einander völlig unbestimmte Divergenzen auf rechte Winkel, theils zur Bequemlichkeit der Rechnung, theils in Erinnerung an später zu erwähnende concretere Momente zurückgeführt werden.

Ich will nun bemerken, wie wenig überdies jene drei Richtungen hinreichen, den Begriff der räumlichen Ausdehnung zu constituiren. Wenn man mißbräuchlich glaubt, durch das Schema der drei Vertikalen die Unendlichkeit und die Natur des Raumes zu charakterisiren, so wird man freilich durch die sechs Arme in einer unbestimmten Weise der Vorstellung in's Endlose hinausgewiesen; allein dies Alles construirt Nichts,

sondern setzt einen Raum voraus, in dem es construirt wird. Die sechs Arme bleiben sechs Linien; es wird nicht eher etwas dem Raume von fern Aehnliches daraus, ehe nicht die gesammten Winkelöffnungen ebenfalls mit solchen Parallelen angefüllt sind. Und dann wird man ein Bündel Richtungen haben, aber keinen Raum. So wie im Krystalle Spaltungsrichtungen immer unter den bestimmten Winkeln in jedem Atome sich durchkreuzen, und keine Gewalt einen regelrechten Schnitt außer jenen Richtungen hervorbringt, so wird es in diesem Raume drei Richtungen geben, in denen continuirliche Linien möglich sind; in allen anderen Richtungen entstehen Reihen discreter Punkte. Damit also ein continuirlicher Raum da sei, wäre es nöthig, daß unendlich viel solche Dreiheiten von Dimensionen unter allen möglichen Winkelneigungen untereinandergeschoben würden, so daß an dem Orte, wo das eine System keinen Arm hinschickt, doch ein Ast eines anderen läge. Und dann hätten wir unsere vorige Forderung wieder: nämlich in der Ausdehnung eine unendliche Möglichkeit der Richtungen offen zu erhalten, und die Dreiheit der Dimensionen als ein System coordinirter Relationen zur Bestimmung des Orts anzusehen. Man könnte einwerfen: es solle nicht der Raum durch die drei Richtungen construirt werden; sondern diese seien vielmehr die immanente Formbestimmung des continuirlichen Raumes. Allein Formbestimmung der Continuität ist die Dreiheit nicht; sie wäre also die Form, nach welcher in dem continuirlichem Raume discrete Punkte in Verhältniß kommen. Dies heißt aber Nichts, als sie ist das Gesetz der Ortes. Discrete Punkte sind nur durch Oertlichkeiten discret. — Hiermit hoffe ich bewiesen zu haben, daß erstens die Richtungen in der Ausdehnung des Raumes sich keineswegs auf drei zurückführen lassen; zweitens, daß ebensowenig umgekehrt aus den drei Richtungen sich die Natur der Ausdehnung ergiebt; drittens, daß die Dreiheit der Richtungen, die sich unter beliebigen Richtungen kreuzen, die wesentliche Bestimmung des Ortbegriffes ist.

Allein nicht jede beliebige Neigung der drei Richtungen

hat jene Evidenz zur Veranschaulichung der Unermeßlichkeit der Ausdehnung, wie sie in philosophischem Zusammenhange bei der Erwähnung der drei Dimensionen vorausgesetzt wird. Diese philosophischen Dimensionen sind wesentlich rechtwinklige; allein gerade sie beruhen, wie mir es scheint, keineswegs auf rein metaphysischer oder mathematischer Nothwendigkeit, sondern verdanken vielmehr ihre specifische Eigenheit der Erinnerung an concrete Verhältnisse. Wie sehr uns eine solche Erinnerung hier überall beherrscht, läßt sich aus der einfachen psychologischen Thatsache abnehmen, die jeder an sich augenblicklich erfahren kann, daß Niemand, der den unermeßlichen Raum sich unter dem Schema der drei Vertikalen vorstellt, verfehlen wird, sogleich die eine Linie mit ihren Endpunkten nach dem Zenith und dem Nadir, die anderen beiden nach den entsprechenden, ausgezeichneten vier Horizontpunkten zu richten. So geringfügig dies zu sein scheint, so beweist es doch wirklich, daß die Dreiheit der senkrechten Dimensionen nur ein Nachhall der concreten Welteinrichtung ist, und während jene abstrakte mathematische Dreiheit der Coordinaten noch eine wesentlich apriorische Gedankenbestimmung war, gehört diese Dreiheit der senkrechten Dimensionen den höheren concreteren Verhältnissen der Ortbestimmungen im wirklichen Universum an. Nicht bloß drei gerade, auch eine einzige krumme Linie würde hinreichen, die unendlichen möglichen Richtungen des Raumes, und zwar in viel wahrhafterer Weise anzudeuten; sie hat aber dennoch jene Evidenz nicht, welche die rechtwinkligen Richtungen besitzen, weil sie die kosmischen Verhältnisse nur aufgehoben, als Möglichkeit in der Richtung ihrer Tangenten, besitzt. Hiermit ist die Bemerkung zu verbinden, daß gerade die Untersuchung über die Gesetze der Bewegung diese Dreiheit senkrechter Dimensionen ausdrücklich zum Bewußtsein herausgearbeitet hat. Jenes Bestreben, verschiedene intermediäre Richtungen auf rechtwinklige zurückzuführen, ist eine bloße Erinnerung an das Parallelogramm der Bewegung oder der Kräfte. Geometrisch ist keine Richtung auf die andere, sondern nur auf ihre Parallelen

zurückführbar; Kräfte aber, die Bewegungen hervorbringen, bringen in der Bewegung, die auf der resultirenden Diagonale entsteht, jene Zurückführung wirklich zu Stande; welche daher auch nicht mehr eine einfache Reduction der Richtungen ist, sondern Natur und Wirkungsweise der Kräfte, so wie den Begriff der Bewegung, voraussetzt. Wie nun zwar das Parallelogramm für jeden Winkel der Seitenbewegungen gilt, so ist es hier allerdings bedeutsam, daß Bewegungen in senkrechten Coordinaten sich weder addiren, noch subtrahiren, sondern jede in der resultirenden Mittelbewegung ganz enthalten ist, und dies ist Veranlassung zu jenen häufigen Zerfällungen von Bewegungen in drei senkrechte Seitenbewegungen, die, da sie in der Natur wirklich vorkommt, in der Mathematik oder vielmehr in der Philosophie diesen Vorschein dreier nothwendig senkrechter Dimensionen hervorgebracht hat. Ich füge daher zu meinen drei obigen Bemerkungen diese vierte: daß die Dreiheit der rechtwinkligen Dimensionen eine Kategorie der Naturphilosophie, nicht der Metaphysik sei.

Ich erlaube mir jetzt überzugehen zu den anderweitigen Einwürfen, welche ich aus dem Bisherigen gegen die Stelle herleiten zu müssen glaube, welche in Ihrer Metaphysik der Raumbegriff einnimmt. Hierbei drängt es sich mir zuerst als eine Schwierigkeit auf, daß ich den Begriff der Richtung nicht eher bei Ihnen erwähnt finde, als wo derselbe zugleich mit jener bestimmten Dreiheit, die ich theils dem Ortsbegriffe, theils der Naturphilosophie überlassen zu müssen glaube, verbunden auftritt. Einestheils nämlich scheint es mir, daß die bisher gemachten Bemerkungen zeigen, wie die Dreiheit der Dimensionen nicht gleichzeitig mit diesem Principe der Richtung gegeben werden kann; wie dieses letztere vielmehr das vorausgesetzte Moment ist, durch welches locale Beziehungen nach Coordinaten erst möglich gemacht werden; anderntheils aber glaube ich nicht, daß die Art, wie Sie von dem Begriffe der specifischen Dreiheit zu dem Raumbegriffe übergehen, nothwendig sogleich auf jene Dreiheit der im Raume enthaltenen Di-

mensionen führen müsse; daß sie sich vielmehr recht wohl mit der andern Annahme vereinigen ließe, welche nur das Princip der Richtung als das charakteristische Moment des Raumbegriffs festsetzt, dagegen die Dreiheit der Dimensionen dem Ortsbegriffe überläßt. Ich habe von dreierlei Anfangspunkten auszugehen, um diese Meinung Ihrer Ansicht gegenüber zu entwickeln. Der eine ist mathemathischer und zugleich metaphysischer Natur; der andere betrifft die Dialektik, durch welche Sie zu der angegebenen Stellung der Begriffe gelangen; der dritte wird eine Bemerkung über die Gruppirung dieser Kategorieen überhaupt veranlassen.

Die Natur der negativen Zahlen ist von Ihnen weniger hervorgehoben worden, als es wohl von andern Philosophen geschehen ist, und zwar deswegen unstreitig, weil der bestimmte Begriff des Gegensatzes erst in einer spätern Stelle Ihres Gedankenzusammenhanges eintritt. Zahlen können ihrer Größebestimmtheit nach nicht negativ sein, sie sind nicht an sich negativ, sondern nur im Sinne der Aufgabe. Dies ist von Fries so verstanden worden, als bildeten die negativen Zahlen eine eigenthümliche Klasse von Verminderungszahlen; worin das Wahre liegt, daß jene Negativität sogleich auf den Sinn der Aufgabe, nämlich der Summation, zurückgeschoben wird; obwohl freilich dieser Ausdruck, von dem richtigen Gesichtspunkte ausgehend, dennoch gerade das Gegentheil des Richtigen ausdrückt, indem er das Verminderungszeichen zur Charakteristik einer besondern Zahlenklasse hypostasirt. So weit nur in dem Sinne der Aufgabe eine Basis der Vergleichung zwischen positiven und negativen Zahlen dargeboten wird, ist keine Schwierigkeit, die erst bei dem Calcül des Imaginären eintritt. Wo eine gerade Wurzel aus einer negativen Potenz ausgezogen werden soll, liegt die Voraussetzung stillschweigend zum Grunde, daß die negative Potenz nicht blos eine dem Sinne der Aufgabe entgegengesetzte, subtractive Größe, sondern daß sie an und für sich selbst negativ sei. Eine solche Negativität ist aber für Zahlen immer eine unerfüllbare Forderung; niemals läßt

es sich nachweisen, wodurch die negative Zahl von der positiven sich unterscheide; dieser Unterschied ist ein abstracter, in dem leeren Sollen überall verbleibender. Darum sind absolut negative Zahlen, weil ihr Verhältniß zu positiven unangebbar ist, auf diese auch nicht zurückzuführen, und die gerade Wurzel aus einer negativen Zahl, die eben durch das vorgesetzte Wurzelzeichen zur absolut negativen wird, während sie vorher blos subtractiv sein konnte, ist arithmetisch genommen immer imaginär. Arithmetisch existiren nur positive Zahlen; auch die negativen sind solche, nur mit der Forderung, daß die Operationen, denen sie unterliegen, in dem der Aufgabe, nicht der Natur der positiven Zahl, entgegengesetzten Sinne genommen werden sollen. Metaphysisch würde diese Betrachtung die Forderung geben, fortzugehen zu einem Elemente, in welchem eine Entgegensetzung des Entgegengesetzten so möglich ist, daß beide Glieder, gleichzeitig bestehend, beide für sich positiv, jedes gegen das andere negativ, ihren Unterschied an sich selbst aufzeigen, ohne daß es nöthig wäre, ihn durch Reflexion auf die Aufgabe, als deren Größenbestimmungen die Gegensätze erscheinen, hervorzubringen. Die Mathematik hat diese Dialektik ausgeführt. Nicht blos, daß die imaginären Größen von vielen und neuerlich von Gauß als eine Hindeutung auf räumliche Divergenz angesehen worden sind (wie denn der Cotesische Lehrsatz in letzter Instanz auf Nichts Anderm zu beruhen scheint), sondern noch viel einfacher ist jene Zuhilfenahme räumlicher Bestimmung in dem Schema der Zahlenreihe ausgedrückt.

Die Vorstellung einer Zahlenreihe, die sich mit einem negativen und einem positiven Aste ins Unendliche erstreckt, ist eine sehr hergebrachte, aber arithmetisch dennoch ganz ungehörige; sie nimmt die Construction der Linie voraus, deren Abscissen vom Nullpunkt aus beiderseits genommen den Größen der negativen und positiven Zahlen entsprechen. Diesem leicht zugänglichen Bilde ist es zuzuschreiben, daß die Mathematiker nicht, wie es alles Ernstes der Fall sein sollte, die abstract gefaßten negativen Zahlen für eben so imaginär erklärten, als

die unmöglichen Wurzeln; denn in der That ist das Nichtimaginäre an den negativen Zahlen immer im Sinne der Aufgabe begründet, indem diese explicirt, was unter der Negativität gemeint ist; während die abstract gefaßte Negativität immer das Bild der geometrischen Linie entlehnen muß, um sich überhaupt fixiren zu lassen. Für das unmittelbare Bewußtsein sind negative Zahlen in der That imaginär, und Niemand, der nicht durch die künstliche Schule mathematischer Fictionen gegangen ist, rechnet im Leben damit, sondern man verweist das Negative als Fehlendes, als Schuld, an den Sinn der Aufgabe. Wie nun der einfache Gegensatz der Zahlen nur im Raume actual gesetzt wird, indem jeder Raumpunkt als Nullpunkt für zwei entgegengesetzte Zweige von Größenbestimmungen angesehen werden kann, so kommen auch die imaginären Wurzeln durch räumliche Bedingungen zur Construction. Die imaginäre Wurzel ist weder positiv noch negativ; was ist sie also? Die einfache Antwort ist, daß sie nicht in diesem System der Gegensätze liegt, sondern in einem andern, d. h. zur Seite divergirend. Zahlenreihen gibt es nicht mehrere; Linien können unendlich viele in sich schneidenden Richtungen gedacht werden; die Punkte der einen sind dann imaginär in Bezug auf die Punkte der andern. So hat also der Raum vermöge seines Princips der Richtung, aus welchem Divergenz und Parallelen sich entwickeln, vor der Zahl dieses voraus, Gegensätze aufzuweisen, die an sich ihren Gegensatz aufzeigen, zugleich positiv sind, negativ gegeneinander, und nur im Sinne einer bestimmten Aufgabe sich in jene relative Positivität und Negativität theilend; aber es ist dies auch zugleich die Möglichkeit unendlicher Systeme von Gegensätzen, deren Glieder alternirend imaginär sind, und nur durch das qualitative Mittel des Nullpunkts (als Anfangspunkt localer Coordinaten) unter einander zusammenhängen.

Hieran nun läßt sich sogleich das zweite knüpfen; nämlich eine Betrachtung der Dialektik, durch welche Sie von den Kategorieen der Identität und des Gegensatzes an bis zu den

drei Dimensionen des Raums fortgehen. Auch Ihre Aufsuchung des Raumbegriffs schreibt sich von den Zahlen her, obwohl eine für den mathematischen Zusammenhang wegfallende Reihe von Kategorieen die Mangelhaftigkeit des Zahlbegriffs mit dieser genügendern Begriffsstufe verbindet. Ich gestehe, daß die Aufsuchung der Urzahl und die damit zusammenhängenden Begriffe mir die Zahlennatur der geforderten Bestimmungen weit mehr hervorzuheben scheinen, als es nach bereits vollendeter Dialektik des Zahlbegriffs hätte der Fall sein dürfen. Wenn auch die beseitigte Kategorie der Zahl nicht verloren gehen durfte, so mußte sie doch in den späteren Begriffen nur als ein aufgehobenes Moment, als Möglichkeit numerischer Bestimmtheit, nicht aber selbst ausdrücklich wieder als Zweiheit und Dreiheit auftreten. Daß die einzelnen bestimmten Zahlen kein adäquater Ausdruck für metaphysische Begriffe sind, haben Sie selbst im Früheren dargethan; hier erscheinen mir diese Zahlen noch weniger adäquat, weil sie nach jenem Zugeständnisse dennoch als Charakteristik höherer Gedankenbestimmungen gebraucht werden. Allerdings nennen Sie diese Kategorieen specifische Zweiheit und Dreiheit, und bezeichnen damit den weit über die Zahlennatur hinausreichenden Inhalt derselben. Allein eben damit, daß diese Zahlen specifische genannt werden, ist zugegeben, daß nicht die Zweiheit oder Dreiheit, sondern die specifische Natur dessen, was auch, dies einstweilen zugegeben, als Zweiheit oder Dreiheit gefaßt werden kann, das Wesentliche ist. Gerade dieses Wesentliche fällt aber ganz weg in der Dialektik, die von der specifischen Dreiheit zu den drei räumlichen Dimensionen überführt. Es giebt nur eine Zweiheit, Dreiheit als Zahl; specifische Zweiheiten und Dreiheiten sind parabolische Ausdrücke; wie kommt es, daß plötzlich, nachdem diese parabolische Bedeutung bis zur Kategorie der specifischen Dreiheit anerkannt worden ist, sich die Dialektik an den eigentlichen, den numerischen Sinn heftet? Sie selbst haben diese Schwierigkeit berührt, und die gleichgültige Dreiheit der räumlichen Dimensionen als die dialektische Negativität des

Raumbegriffs gegen die Momente der specifischen Dreiheit dargestellt. Ich bekenne, nicht zu wissen, warum eine solche Negativität da sein sollte, noch wie sie sich mit dem Wesen der dialektischen Methode vereinigen ließe. Wo in einer Kategorie ein Widerspruch oder ein Ungenügen gefunden ist, wird die nächstfolgende entwickelt, um diesen Mangel zu tilgen; wo aber diese folgende ihrem Begriffe ebenso wenig entspricht, wird sie nur zu einem Beispiele, anstatt zu einem dialektischen Fortschritte. Ein solches Beispiel der Dreiheit scheint mir nun allerdings der Raum zu sein.

Allein überhaupt scheint die Dreiheit der räumlichen Dimensionen, deren Stellung in diesem Zusammenhange Ihnen bereits gewiß war, zusammengenommen mit der Dialektik, welche sich von dem Begriffe der Zahl herschreibt, einen rückwirkenden Einfluß auf die unmittelbar vorangehenden Kategorieen gehabt zu haben. Was ich oben bereits über die Zufälligkeit der numerischen Bezeichnung derselben sagte, kehrt mir mit verdoppelter Schwierigkeit bei der letzten, der specifischen Dreiheit wieder. Ich gestehe bereitwillig die Möglichkeit ein, mich hierüber im Irrthume zu befinden, aber ich verstehe die Dialektik nicht, durch welche die Einheit zweier Gegensätze selbst zu einem dritten coordinirten Gliede werden soll. Auch Hegel hat solche Dialektik öfter angewandt; ich gestehe, mich überall in demselben Nichtverständnisse zu befinden. Die Einheit eines Gegensatzes mag wohl ein Glied eines anderen Gegensatzes werden; allein nirgends weiß ich einen Grund, hier zu zählen, noch weniger, dieser numerischen Summe eine dialektische Bedeutung zuzuschreiben. Allein auch zugegeben, daß es sich so verhalte und daß man jene drei Glieder als gegen ihren Begriff coordinirte fassen müsse, d. h. daß sie, nur an sich qualitativ verschieden, in ihrem dermaligen Gesetztsein in eine bloß quantitative Dreiheit zurückfallen: so sollte ich meinen, daß es nun eben die Aufgabe der Dialektik wäre, in ihrem Fortgange diese unqualitative Aeußerlichkeit aufzuheben, nicht aber, sie in den drei Dimensionen des Raumes noch

einmal ausdrücklich zu setzen. Es ist dies einer der Fälle, wo die Aufgabe der Dialektik in jener Unbestimmtheit und Unsicherheit verschwimmt, die dieser Methode Hegels im Grunde allenthalben eigen ist. Ich bin vollkommen überzeugt, daß diese Dialektik, weit entfernt, eine philosophische Methode der Entwicklung sein zu können, in Wahrheit nur ein Hülfsmittel ist, bereits erkannte Gruppirungen von Begriffen scheinbar auseinander herzuleiten. Es gehört überall die bestimmte Voraussicht auf das, wozu man kommen will, dazu, um in dem vorliegenden Begriffe unter den tausend Negativitäten, die er, gegen tausend andere Begriffe gehalten, zeigt, eine bestimmte auszuwählen und zu benutzen. Der erfindende Gedankengang liegt in der Metaphysik allenthalben weit über jene Dialektik hinaus, und anstatt eine philosophische Methode zu sein, ist diese letztere nur ein operatives Hülfsmittel, gerade wie etwa in der Mathematik die Methode der unbestimmten Coefficienten, mit der man auch zu Nichts kommt, wenn nicht für jeden einzelnen Fall Bedingungsgleichungen zwischen einem Gegebenen und einem vorausgesetzten Resultate gefunden werden können.

Verzeihen Sie mir, wenn ich gestehe, daß diese Ansicht mir auch durch Ihre Dialektik des Raumbegriffs nicht widerlegt zu werden scheint. Denn auch, wenn ich diesen ersten Anstoß beim Uebergange von der specifischen Dreiheit zu den drei Dimensionen hinweggeräumt denke, wird mir darum doch der weitere Fortgang nicht gänzlich klar. Der Raum sollte das ausdrückliche Gesetztsein jener specifischen Dreiheit sein; ist er nun dies, woher kommt plötzlich jener viel reichere Inhalt, der weiter zum Ortbegriffe überzugehen nöthigt? Ist dies am Ende nicht nur das an dem Beispiele Hängende, zur Dialektik nicht Gehörige, welches dann den weiteren Stoff zur Entwicklung darbietet? Alles, was sein soll, muß als Form seines Seins eine specifische Dreiheit haben, lautet der Ausspruch. Nichts könnte doch wohl diese Forderung besser erfüllen, als der Raum selbst, dessen drei Dimensionen doch nicht

er selbst, sondern seine Form sein würden; Alles, was sein soll, muß demnach Raum, räumliche Gestalt sein, und ich sehe nicht, wie wir hier zu demjenigen Ortbegriffe gelangen wollen, in welchem der Raum, der zu seiner Form die Dreiheit hat, selbst wieder als Form für einen wesentlicheren Inhalt gelten soll; wir kommen vielmehr nur wieder zu jenem schon oft erwähnten mathematischen Ortbegriffe, nach welchem die Dreiheit das Gesetz der Coordinaten ist, durch die die Lage eines Punktes bestimmt wird. Auch ist dies wohl der gewöhnliche und sprachlich übliche Sinn des Ortes, wogegen jene Negativität gegen die Körperlichkeit, obwohl immer ein speculatives Moment, eine gewaltsame Deutung enthält. — Nun drängt sich freilich sogleich die Negativität des Raums gegen das in ihm Enthaltene auf, aber dialektisch erzeugt ist sie nicht. Da jeder geometrische Körperraum die vorliegende Forderung erfüllt: warum übergehen zu einer neuen Bestimmung, wenn in dem Raumbegriffe nicht ein Element des Fortschritts läge, welches durch die Dialektik nicht zugleich mit den drei Dimensionen erzeugt worden ist? Daß dies der Fall ist, versuche ich durch die dritte der oben angekündigten Bemerkungen zu erweisen.

Sie selbst haben es ausgesprochen, daß der Uebergang von der specifischen Dreiheit zu den Dimensionen des Raums eine Härte enthält, glauben aber, daß diese der Kraft der dialektischen Methode weichen werde. Ich habe die Meinung darüber, die ich auch wohl früher schon gegen Sie auszusprechen die Ehre hatte, auch hier wieder zu behaupten. Jene Härte scheint mir unvertilgbar durch alle Dialektik, und herzurühren von der wesentlich neuen Natur des Gegenstandes. Der Raum ist nicht bloß die specifische Dreiheit, sondern er ist diese Dreiheit in Gestalt des Raumes, der Ausdehnung. So glaube ich am kürzesten sagen zu können, was ich nach allen Ueberlegungen immer noch für den entscheidenden Punkt halte. Zu der specifischen Dreiheit kommt im Raume wesentlich hinzu das Element der Ausdehnung, der Anschaulichkeit;

er ist jene Form, aufgetragen auf eine andere Form, die auf keine Weise selbst wieder aus der früheren Dialektik abgeleitet zu werden vermöchte. Der Raum ist überhaupt Princip der Form, und Form überhaupt mit dem Begriffe unvergleichbar. Wo von Formen im frühern metaphysischen Zusammenhange gesprochen wird, bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz Anderes, als in späterem. In den rein metaphysischen Begriffsreihen kann jeder Begriff aus dem früheren vollständig entwickelt werden, denn der Fortgang bleibt in dem Einen Medium des begrifflichen Zusammenhanges; hier aber kann mich Nichts darüber täuschen, daß in dem Herbeiziehen des Raumes einerseits kein Begriffsfortschritt über die specifische Dreiheit hinaus, andrerseits aber ein Zuwachs an einem mit allem Früheren incommensurabeln Elemente der Anschaulichkeit stattfindet. Das Eigene der Ausdehnung und Alles, was am Raume Räumliches ist, wird sich nimmermehr aus dem gleichförmigen Fortgange dialektischer Entwicklung herleiten lassen; es ist vergeblich, die Continuität, den plastischen Hintergrund, den die metaphysischen Kategorieen, um actual ihrem Begriffe zu entsprechen, brauchen, aus ihnen selbst herzuleiten. Hier, wenn irgendwo, wird von der Dialektik Etwas gefordert, was keineswegs in ihr liegt, und es ist an dieser Stelle der Metaphysik ein Abschnitt, den keine Macht der Gedankenentwicklung continuirlich zu übergleiten im Stande ist.

Es wird mir nicht schwer fallen, Ihnen darzuthun, daß Sie durch die That, durch die Ausführung dieses Abschnitts und durch die Art der Dialektik, deren Sie sich bedienen, wirklich jene Incommensurabilität des Raumbegriffs mit allen vorhergehenden Kategorieen anerkennen, die Sie aus Ueberzeugung verwerfen. Nachdem Sie noch einmal angeführt, daß die specifische Dreiheit die nothwendige Form alles dessen sein müsse, was sein soll, sagen Sie weiter: es ist nun nöthig, zu untersuchen, welches jene specifische Dreiheit sei. Diesen Fortschritt halte ich für vollkommen wahr, allein nach der Consequenz Ihrer eigenen Ansicht kann er es nicht sein.

Niemals kann in der Continuität des metaphysischen Zusammenhanges gefragt werden, welches die Kategorie sei, die man im Sinne hat; und es ist Nichts schlagender, als dieser von Ihnen gebrauchte Ausdruck, um zu zeigen, daß hier das Gemeinte, welches eben aus der Dialektik nicht erzeugt werden kann, in einem andern Elemente mit einem neuen Anfange wiedergefunden werden soll; auf die nämliche Weise, wie nach den Naturerscheinungen gefragt wird, die, selbst nicht deducirbar, dennoch metaphysische Kategorieen in einem incommensurablen Elemente reproduciren. Auch führen Sie diese Untersuchung nicht wirklich. Vielmehr gehen Sie mit dem ebenfalls charakteristischen Ausdrucke: diese Dreiheit ist der Raum, — zu diesem mit aller Evidenz des Entsprechenden, Wiedererkannten, sich hervordrängenden Begriffe über. Sie machen an dieser Stelle aufmerksam auf die entsprechende Dialektik, welche im ersten Buche zu dem Zahlbegriffe führt; ich glaube nicht, daß beide verglichen werden können. Der Zahlbegriff wird wirklich durch dialektische Entwicklung gefunden, denn der einfachste logische Gegensatz des Einen und Andern enthält ihn schon, und man braucht, um ihn actual zu setzen, nicht in ein Element überzugehen, welches nicht nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen schon in den früheren Begriffen an sich enthalten gewesen wäre.

Raum, Zeit und Bewegung sind von Kant für Objecte einer reinen apriorischen Anschauung erkannt worden, ein Ausdruck, den ich noch immer für einen der klarsten und lichtvollsten Gedanken dieses Philosophen halten muß, den Sie aber, wie ich weiß, mit so bestimmter Energie abweisen, daß ich einen tiefer liegenden Zusammenhang mit dem Ganzen Ihres philosophischen Systems als den Grund davon vermuthen muß, ohne bis jetzt so glücklich gewesen zu sein, mir darüber vollständig Rechenschaft geben zu können. Ich bin gänzlich darüber mit Ihnen einverstanden, daß jene Kategorieen alle, nicht, wie sie von Hegel in einer selbst sehr äußerlichen Weise als Aeußerlichkeit der Idee dargestellt worden sind, der Naturphilosophie

angehören, sondern vielmehr der Metaphysik zu vindiciren sind; daß sie aber, in dieser zusammengenommen, einen eigenen Abschnitt bilden, der mit dem früheren durch keine objective Dialektik, sondern durch eine psychologische Reflexion subjectiv verbunden ist. So wie ich überhaupt die dialektische Methode nicht für eine competente Richterin über den Zusammenhang nur einigermaaßen complicirter Gedankenstimmungen halte (denn eine so flexible Methode muß sich an der Festigkeit der Gegenstände halten), so kann ich am wenigsten von ihr Auskunft über die Stellung größerer Gruppen erwarten, und ich glaube nicht, da Ihnen dieser Versuch einer dialektischen Verknüpfung zwischen Begriff und Anschauung, so viel ich mir wenigstens erlauben darf, darüber zu urtheilen, nicht gelungen ist, daß er irgend Jemandem jemals gelingen werde. Die Principien, nach denen ich das Ganze der Metaphysik zu überblicken mich gewöhnt habe, lassen mich zwischen zwei Theilen, die im Ganzen einigermaaßen Ihrem ersten und zweiten Buche entsprechen würden, eine wesentliche Verschiedenheit gewahren; die, daß die Kategorieen des ersten Theils die abstrakten Formen unsers logischen Denkens, die des zweiten die abstrakten Formen möglicher äußerer Erfahrung sind. Die Mehrzahl der Begriffe Ihres ersten Theils und manche des dritten, die ich hierher ziehen möchte, sind wirklich Kategorieen unserer Denkformen; nirgends dagegen liegt der Raum einer Operation des Begriffebildens, Urtheilens oder Schließens in ähnlicher Weise zu Grunde, sondern er gehört zu jenen nothwendigen schematischen Formen, welche der Inhalt der Erfahrung annehmen muß, um in jenen abstrakten Formen des Denkens zur Erkenntniß zusammengefaßt werden zu können.

Zahlen kann man denken ohne Raum; Gezähltes nicht ohne jenen intelligibeln Raum, in welchem nach irgend einem Principe der Anordnung die einzelnen Gezählten erst zu Discreten, Einzelnen werden. Was psychologisch so scharf unterschieden ist, kann für die Metaphysik nicht gleichgiltig sein; wenigstens hat es ebenso viel Recht auf Beachtung, als die

Folgerungen aus jener dialektischen Methode, welche nicht Sie selbst genöthigt haben würde, so weit von ihrem Urheber abzugehen, wenn sie mehr, als ein sehr untergeordnetes und unzuverlässiges Mittel der Darstellung wäre. Sie werden mir wohl noch zugeben, daß jener Ausdruck, dessen Sie sich so häufig bedienen, wenn etwas sein soll, wie muß es sein? fürs Erste zwei bestimmte verschiedene Bedeutungen hat: einmal: wenn gedacht werden soll, wie muß der vorausgesetzte Inhalt gedacht werden; dann aber: wenn Etwas gedacht werden soll, wie muß dies Etwas gedacht werden, um gedacht werden zu können? Ich will dieses Paradoxon nicht weiter verfolgen; die einzige Erinnerung an Kants Metaschematismus der reinen Verstandesbegriffe wird Ihnen sagen, was ich meine; und in der That glaube ich, daß diese Erfindung Kants nebst seinem transscendentalen Leitfaden in ihrer Anspruchlosigkeit eine speculativere ist, als die Methode der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Anschauungen des Raumes und der Zeit; denn die erstere ist psychologisch, die zweite mechanisch, weil der Erfolg in ihr von der Richtung des dialektischen Stoßes abhängt, welchen der umschlagende Begriff erhält, und den er leider gar oft in mehr als einer Richtung erhalten kann.

Ich glaube demnach, daß mit den Grundbestimmungen der Anschaulichkeit in der Metaphysik ein neuer Anfang gemacht werden muß; ein ebenso absolut neuer Anfang, wie er zuerst mit dem Begriffe des Sein gemacht worden ist. So wie dieser Begriff nicht ableitbar ist, sondern mit seiner ihm eigenen Evidenz sich als Anfang charakterisirt, so fangen die reinen Anschauungen von sich selbst an; zwar als Formen an ihrer Anschaulichkeit die früher gefundenen Begriffe reproducirend, aber mit einem Plus, welches, eben in dem Elemente der Anschaulichkeit bestehend, in allem Früheren nur als eine transscendente Forderung erscheint. In der Metaphysik wird es überall recht deutlich, wie jene Momente des Einen, Vielen, Entgegengesetzten, ganz beziehungslose Momente sind, die nur

durch die Einheit des denkenden Geistes zusammengebracht werden. A ist A und weist auf kein B hin, wenn nicht ein Geist da ist, der den Gedanken, das B faßt, und es mit A in Vergleichung bringt; und darum hat Braniß ganz Recht, wenn er von dem Sein nicht zum Nichts übergehen will, denn er hat es in diesem Elemente nicht nöthig, wenn er nicht will, wo Alles sich bloß im Geiste des Wollenden vergleicht. Alle diese metaphysischen Begriffe sehnen sich nach einem Hintergrunde, an dem die mannigfachen Verhältnisse, die sie gern aufzeigen möchten, aber in ihrer atomistischen Vereinzelung und Beziehungslosigkeit nicht aufzeigen können, wirklich in Continuität gesetzt würden; an dem ihre einzelnen Momente überhaupt erst wahrhaft objectiv in Verhältnisse gebracht werden könnten. Dieses Element wird aber nur gefunden durch einen neuen Anfang; ob aber dieser nicht in einer über das metaphysische Gebiet hinausgehenden Region vermittelt werden könne, ist eine andere, hier nicht zu erörternde Frage.

Ich habe noch eine angefangene Bemerkung fortzusetzen. Nach den mathematischen Zusammenhängen ist das Princip der Richtung im Allgemeinen das, was den Begriff der räumlichen Ausdehnung bildet. Dieser Begriff entsteht auf mathematischem Wege allerdings auf eine von Ihrer Dialektik abweichende Weise; indessen befinde ich mich durch ein zufälliges Zusammentreffen einiger Begriffsbestimmungen im Stande, Ihre Kategorie der specifischen Dreiheit gewissermaaßen mit meinem Uebergange zu dem Begriffe der Richtung zu vergleichen. Auch in der Stellung, die ich dem Raume zuschreiben würde, findet sich unmittelbar vor ihr die Forderung, zwei Gegensätze und ihre qualitative Mitte, zugleich aber die Unendlichkeit solcher Systeme des Gegensatzes so zu setzen, daß keines ihrer Glieder als für sich negativ, sondern rein als das Andere des Andern gesetzt werde. Dies trifft nahe überein mit dem, was den Inhalt ihrer specifischen Dreiheit bildet. Die Erfüllung dieser Forderung ist in dem Principe der räumlichen Richtung gegeben. Hier ist die Möglichkeit vorhanden, die Gegensätze als

verschiedene Seiten, zwar absolut verschieden, aber keinen als den überwundenen darzustellen; der Anfangspunkt der Richtung ist das qualitative Mittel, welches selbst keine Richtung, sondern die Möglichkeit derselben ist, so wie die Einheit des Gegensatzes eben dessen Möglichkeit, nicht aber selbst ein Glied desselben ist. Indessen ist es nicht bloß diese Form eines reellen Gegensatzes, sondern wesentlich die unendliche Möglichkeit solcher Gegensätze, welche dem Richtungsbegriffe seine Bedeutung giebt. Jeder Anfangspunkt der Richtungen ist Durchschnittspunkt unendlicher Gegensätze, so wie er wiederum als Glied anderer Richtungen betrachtet werden kann; Verhältnisse, die im abstrakten Begriffe alle vorgebildet, erst an dem plastischen Hintergrunde des Raumes zur Actualität kommen. Alle Richtungen sind durch die Beziehungen zwischen ihren Anfangspunkten, ihren qualitativen Mitteln, vergleichbar, und so ist es hier erfüllt, was in der specifischen Dreiheit gefordert war, daß es Reihen von Gegensätzen giebt, deren Glieder durch die Reihen der specifischen Mittel in Beziehungen gesetzt werden. Die Möglichkeit der seitlichen Divergenz und der Parallelen gewährt dem Raume diese über die arithmetische Natur der Zahlen hinausgehende Fähigkeit. Und so ließen sich hier noch einige Bemerkungen anknüpfen, um gewisse Bestimmungen der Räumlichkeit hervorzuheben, die in der Philosophie, um der Dimensionendreiheit willen, übergangen worden sind. So die Begriffe der Symmetrie, Aehnlichkeit und Entfernung, die in der Naturphilosophie Bedeutung haben, wo es sich von dem Unterschiede der Kräfte handelt, die nach symmetrischen Functionen des Raumes wirken, von jenen einfacheren, deren Gesetz eine quantitative Function der Entfernung ist. Vielleicht ist es mir erlaubt, diese letztere Bemerkung in Beziehung auf die Reconstruction des Raums durch die Grundbestimmungen der Körperlichkeit später weiter zu entwickeln; jetzt vergönnen Sie mir ein kurzes Resümé meiner Thesen, deren Widerlegung, wenn Sie dieselben einer solchen würdigen wollen, zu meiner größten Freude gereichen würde.

1) Die Grundbestimmungen der Anschaulichkeit gehören ebenso wesentlich in die Metaphysik, als irgend eine andere Kategorie, allein es giebt keinen dialektischen Uebergang zu ihnen von den abstrakten Begriffen; der Fortschritt ist objectiv ein neuer Anfang, subjectiv vermittelt durch psychologische Reflexion; die objective Bedeutung dieses subjectiven Thuns ist nicht durch den metaphysischen Begriff commensurabel.

2) In den Kategorieen des ersten Abschnitts Ihres zweiten Buches ist die Zählung der Glieder dem Inhalte nicht adäquat.

3) Der Uebergang von der specifischen Dreiheit zum Raume ist kein dialektischer, sondern selbst ein neuer Anfang; eine psychologische Reflexion, die sich aus einem andern Gedankenzusammenhange erinnert, daß das, was sie im gegenwärtigen sucht, der Raum ist.

4) Auch als neuer Anfang enthält die Dreiheit der Dimensionen nur das äußerliche Moment der Dreizahl, weder aber enthält sie zugleich die specifische Natur der specifischen Dreiheit, noch auch sind die Dimensionen als solche zugleich mit ihrer Dreiheit deducirt.

5) Die drei Dimensionen bestimmen keinen unendlichen continuirlichen Raum, sondern setzen diesen sammt dem Principe der Richtung voraus.

6) Die Ausdehnung hat überhaupt keine actuale Dimension, also auch nicht drei; sie ist vielmehr die Möglichkeit unendlicher Richtungen; die Dreiheit beliebig winkliger Richtungen ist ein Moment des mathematischen Ortbegriffs.

7) Die rechtwinklige Dreiheit ist das Gesetz der empirischen kosmischen Lagenverhältnisse.

8) Die Dialektik des Ortbegriffs ist nicht rechtmäßig; es folgt diese Negativität der Ausdehnung nicht aus dem Vorigen.

Ueber

die metaphysische Begründung des Raumbegriffs.

Antwort an Herrn D. Lotze.

Von

Prof. D. Weiße.

Der Aufforderung, Ihre gegen mich gerichteten „Bemerkungen über den Begriff des Raumes" mit einigen Gegenbemerkungen zu begleiten, leiste ich um so lieber Folge, je größeres und wahrhafteres Interesse ich an Ihrer Abhandlung genommen habe. So weit sich dieselbe von meinen Ideen entfernen zu wollen Miene macht, so ist sie doch genugsam darauf eingegangen, um wirklich die Punkte zu treffen, in Bezug auf welche auch ich die Nothwendigkeit einer weiteren Ausbildung und theilweisen Umgestaltung derselben einzugestehen nicht umhin kann. Das Gefühl dieser Nothwendigkeit, die Einsicht in die Mangelhaftigkeit des an jenem Orte von mir Gegebenen war mir zwar auch vorher nicht fremd, und schon eine Andeutung in der Vorrede meines metaphysischen Werkes (S. XV.) giebt davon Zeugniß; allein ich würde gegen Ihren Aufsatz nicht gerecht sein, wenn ich demselben die Anerkenntniß verweigern wollte, daß mir durch ihn nicht nur jene Einsicht zu höherer Klarheit gebracht, sondern auch Winke gegeben worden sind, von denen ich hoffe, daß sie sich zur positiven Fortgestaltung meiner Ideen förderlich und fruchtbringend erweisen werden.

Sie gehen mit mir von dem Zugeständnisse aus, daß die unmittelbare Evidenz, welche der Raumbegriff für unser natürliches Bewußtsein hat, der Nothwendigkeit einer weiteren wissenschaftlichen Begründung desselben vom philosophischen Stand-

punkte aus nicht überhebt. Ich darf voraussetzen, daß Sie auch, was die Erfordernisse einer solchen Begründung und was den Zweck oder die Bedeutung derselben betrifft, im Allgemeinen mit mir einig sind. Von einem Beweise im mathematischen Sinne kann hier natürlich nicht die Rede sein; — die Mathematik hat ihr gutes Recht, das an sich Evidente auch als evident vorauszusetzen und ihren weiteren Demonstrationen, die nur das nicht durch sich selbst Evidente zum Gegenstande haben, zu Grunde zu legen. Sollte die verlangte metaphysische Begründung des Raumbegriffs dennoch als ein Beweis bezeichnet werden, so würde als das zu Erweisende dann nicht das Dasein oder die Existenz des Raumes zu betrachten sein, sondern nur etwa eine bestimmte Art und Weise seiner Geltung. So z. B. könnte man, der Kant'schen Fassung des Raumbegriffs, als einer nur subjectiven Form der Anschauung, gegenüber, einer wissenschaftlichen Ableitung dieses Begriffs die Aufgabe stellen, die objective Wahrheit desselben oder seine Geltung, um uns des Kant'schen Ausdruckes zu bedienen, für die Dinge, wie sie an sich sind, zu erweisen. Indessen wird durch diesen Gesichtspunkt einer Beweisführung, gleichviel, wie man übrigens das Ziel derselben stelle, nie vollständig dasjenige bezeichnet, was ich, und was, wie ich glaube (ungeachtet der gleich nachher zu erwähnenden Abweichung), auch Sie unter einer Ableitung der Art, wie sie in der Wissenschaft der Metaphysik stattfinden soll, verstehen. Der Raumbegriff soll in der Metaphysik, — dies wollen unstreitig auch Sie sagen, wenn Sie demselben, übereinstimmend mit mir, in dieser Wissenschaft seine Stelle anweisen, — als das inwohnende, nothwendige Moment einer Idee erscheinen, deren auseinandergebreitete Totalität den alleinigen Inhalt der genannten Wissenschaft ausmacht. Er soll als ein integrirendes Glied in die Kette der Begriffsbestimmungen eintreten, aus denen sich, in stetigem dialektischem Aufsteigen von einfacheren oder abstracteren zu zusammengesetzteren oder concreteren Bestimmungen, diese Idee allmählig aufbaut. Um die Richtigkeit, um die Sicherheit und

Bündigkeit des Einfügens in diese Kette handelt es sich uns Beiden, wenn das Gelungen- oder Nichtgelungensein eines Versuchs zur wissenschaftlichen Ableitung des Raumbegriffs, wenn das Gelingen- oder Nichtgelingenkönnen eines solchen Versuchs von bestimmten Voraussetzungen aus, in Frage gestellt wird.

Sie haben in Ihrem Aufsatze nicht bloß das wirkliche Gelungensein des in meinen „Grundzügen der Metaphysik" enthaltenen Versuchs solcher Ableitung, sondern auch die Möglichkeit seines Gelingens unter den von mir gemachten Voraussetzungen in Frage gestellt. Beide Punkte Ihrer Polemik glaube ich genau von einander sondern zu müssen. Was den ersteren betrifft, so erwarten Sie von mir keine Vertheidigung meiner Darstellung gegen Ihre Einwürfe! Ich erkenne dieselben für vollkommen triftig, und es ist mir durch Sie zur Gewißheit geworden, daß eine Beseitigung der Mängel, die Sie rügen, und die mir mit mehr oder minder Deutlichkeit auch schon vorher bewußt waren, nicht ohne eine durchgreifende Umgestaltung des ersten und theilweise auch wohl des zweiten Abschnitts meines zweiten Buches möglich sein wird. Was ich zur Entschuldigung dieser Mängel zu sagen hätte, wird zum Theil durch Ihre Kritik, die sich ganz besonders nach dieser Seite als eine wahrhaft einsichtige und gründliche zeigt, überflüssig gemacht. Ihnen selbst sind die Momente eines ächt dialektischen Zusammenhanges nicht entgangen, welche, trotz der so unvollkommen erreichten Bündigkeit dieses Zusammenhanges, in meiner Darstellung enthalten sind, und Sie haben an mehr als einer Stelle auf die Möglichkeit einer richtigern Benutzung derselben hingewiesen, — Winke, für die ich Ihnen aufrichtig verbunden bin, und die ich bei einer künftig zu unternehmenden Ueberarbeitung dieses Gegenstandes gewiß nicht unbeachtet lassen werde, dafern nicht etwa Sie selbst mir mit einer ausführlicheren, den uns gemeinsamen Grundideen und Ausgangspunkten entsprechenden Bearbeitung desselben zuvorkommen. — Je mehr nun aber dieser Theil Ihrer Polemik die Aussicht auf eine künftige vollkommnere Verständigung offen läßt: um so schärfer glaube ich

den andern Theil derselben prüfen zu müssen, welcher, dafern Sie hier bei Ihren gegenwärtigen Ansichten hartnäckiger beharren sollten, als ich dort bei dem Inhalte meiner früheren Darstellung, solche Aussicht uns wiederum zu verschließen droht.

Wenn nämlich Ihre Kritik meiner dialektischen Ableitung des Raumbegriffs, für sich allein betrachtet, ganz das Ansehen einer solchen trägt, welche, sich auf den eigenen Standpunkt der beurtheilten Arbeit stellend, die Mängel derselben nur in der Absicht rügt, um von demselben Standpunkte aus eine Verbesserung derselben einzuleiten: so kann ich dagegen nicht umhin, diese Ansicht durch Ihre in so bestimmten Worten ausgesprochene Erklärung gestört zu finden, daß Ihnen „die Härte in der metaphysischen Ableitung des Raumbegriffs unvertilgbar scheint durch alle Dialektik, und herzurühren von der wesentlich neuen Natur des Gegenstandes." Was Sie unter dieser „neuen Natur" verstehen, bleibt bei Ihnen nicht unerklärt; es ist Ihnen „das Element der Ausdehnung, der Anschaulichkeit." Von diesem Elemente, von „Allem, was an dem Raume Räumliches ist", behaupten Sie, daß es sich „nimmermehr aus dem gleichförmigen Fortgange dialektischer Entwicklung werde herleiten lassen"; „es sei vergeblich, die Continuität, den plastischen Hintergrund, den die metaphysischen Kategorieen, um actual ihrem Begriffe zu entsprechen, brauchen, aus ihnen selbst herzuleiten." Dadurch motiviren Sie eine Rückkehr zu jener von mir aufgegebenen Kant'schen Unterscheidung zwischen Formen des Denkens und Formen der Anschauung. Sie vindiciren zwar, gleich mir, sowohl die einen, als die andern der Metaphysik, und erklären sich ausdrücklich gegen die „selbst sehr äußerliche Weise", in welcher Hegel die letztern, als „Formen der Aeußerlichkeit", der Naturphilosophie einverleibt; aber Sie verlangen, daß innerhalb der Metaphysik dieselben von den Formen des Denkens oder den eigentlichen „Kategorieen" getrennt gehalten und ihre Betrachtung, statt durch objective Dialektik an die Betrachtung jener angeknüpft zu werden, von

einem neuen Anfange begonnen werde. Dies nun ist es, was ich Ihnen noch nicht sogleich zugeben kann, bevor ich nicht diese Frage einer nochmaligen Untersuchung unterworfen habe. Solches zu thun, scheint aber um so mehr der Mühe werth, je verbreiteter auch heut zu Tage noch jene Kant'sche Ansicht ist, deren Vertretung Sie gegen mich übernommen, und je entschiedener und durchgreifender der Einfluß, den sie, vielleicht unbewußt, auch selbst auf solche Theorieen geübt hat, die, wie z. B. die von Ihnen angeführte Hegel'sche, nicht unmittelbar mit ihr auf gleicher Grundlage ruhen.

Erlauben Sie mir, bevor ich auf die nähere Gestalt eingehe, welche Sie Ihrem Einwurfe gegeben haben, mit einigen Worten, was ich in meinem metaphysischen Werke zu thun unterlassen habe, die Gründe zu beleuchten, durch welche die Abtrennung der „Formen des Anschauens" von den „Kategorieen" von ihrem Urheber motivirt worden ist. In der Kritik der reinen Vernunft (Siebente Aufl. S. 29 ff.) finden sich diese Gründe folgendergestalt auseinandergesetzt: „Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume als dessen Bestandtheile, daraus seine Zusammensetzung möglich sei, vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. B. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung, und zwar a priori mit apodiktischer

Gewißheit abgeleitet." Auch was hierauf unter einer andern Nummer folgt, gehört noch hieher. „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes in's Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Anschauung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff." In ganz ähnlichem Sinne wird S. 35 über die Zeit gesprochen. — In einer frühern Abhandlung, welche zu diesem, nachher in der Vernunftkritik weiter ausgebildeten Gegensatze die ersten Grundzüge enthält (der in's Deutsche übersetzten Inauguraldissertation Kants), „von der Form und den Principien der Sinnen- und Verstandeswelt", sind die Begriffe von Zeit und Raum ausdrücklicher noch als einzelne (singulares) bezeichnet, in welchen (in quibus), nicht allgemeine, unter welchen (sub quibus) alles Sinnliche gedacht werde.

Die zuletzt erwähnte Bezeichnung kann uns einen nähern Wink geben über den Weg, auf welchem Kant zu dieser Unterscheidung der „reinen Anschauung" von den Verstandesbegriffen gekommen ist. Der Unterschied von einzelnen und allgemeinen Begriffen (notiones singulares und communes — so heißt es dort, nicht, wie es richtiger heißen würde: generales) war ein in der damaligen Philosophie hergebrachter, und auch die Definitionen dafür lauteten so, wie es Kant in seinen hier angeführten Expositionen voraussetzt; die notio communis ist: quae pluribus communia exhibet, die notio singularis aber: quae rem singularem seu individuam repraesentat (vergl. Wolf philos. rationalis s. logica, p. 169). Nahe damit verwandt, wiewohl nicht unmittelbar damit zusammenfallend (denn auch eine notio communis kann noch concreta sein), war in

jener Philosophie der Unterschied zwischen concreten und abstracten Begriffen. An diese beiden Gegensätze nun glaubte Kant seine Unterscheidung des Sinnlichen und des Intellectuellen knüpfen zu müssen, jene Unterscheidung, welche in der Leibnitz-Wolff'schen Schule, die er ausdrücklich darüber tadelt (Kritik d. r. V. S. 45), als eine nur „logische", nicht zugleich „transscendentale", bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Begriffe betroffen hatte. Das Intellectuelle, der Verstandesbegriff, wird von Kant (in der vorhin erwähnten Abhandlung: Kleine Schriften, Bd. 3, S. 28) vor Allem als ein Abstractes bezeichnet; wobei er an dem Begriffe des Abstracten, sofern dadurch das rein Intellectuelle bezeichnet werden soll, die ausdrückliche Verbesserung anbringt, daß dadurch ein Abstrahiren (Wegsehen) des Begriffs vom Sinnlichen, nicht ein Abstrahirtwerden vom Sinnlichen, als dem dabei zum Grunde liegenden, ausgedrückt werden soll. Hiermit, sollte man meinen, sei der Verstandesbegriff recht eigentlich als ein Solches bezeichnet, das seinen Inhalt in sich selbst trage, nicht von der Sinnlichkeit zu borgen brauche. Aber hier scheint die Gewohnheit, dem Abstracten das „Concrete" entgegenzusetzen, den Philosophen zu der Voraussetzung verleitet zu haben, daß das nach der von ihm dafür gegebenen Bezeichnung Abstracte in keinem Sinne ein Concretes sein, d. h. keinen bestimmten, mannigfaltigen, ihm eigenthümlichen Inhalt in sich enthalten dürfe. Wenigstens finden wir unmittelbar nach jener Erklärung über den Begriff des Abstracten (a. a. O. S. 22) die ausdrückliche Behauptung: „das Denken geschehe nur durch einen allgemeinen Begriff in abstracto, nicht aber durch einen einzelnen in concreto"; womit also jene beiden Gegensätze des Allgemeinbegriffs zu dem einzelnen, und des abstracten zum concreten, für gleichbedeutend ausgegeben werden. Eben diese Verwechslung nun liegt offenbar den angeführten Sätzen über den Raum- und Zeitbegriff zum Grunde. Raum und Zeit sind nach Kant darum nicht Verstandesbegriffe, nicht Kategorieen, weil sie nicht abstracte Begriffe sind, denn als abstracte

Begriffe müßten sie zugleich Allgemeinbegriffe, notiones communes, sein, und dürften ihren Inhalt nicht, auf concrete Weise, in sich, sondern müßten ihn, auf abstracte, unter sich tragen.

Aus dem hier Bemerkten erhellt, wie ich glaube, daß eben jene von Kant selbst bemerkte „Unbestimmtheit des Wortes abstract" ihm einen Streich gespielt hat, der von den eingreifendsten Folgen für sein gesammtes System gewesen ist. Dem Abstracten in jenem tieferen und philosophischeren Sinne, den jener Philosoph am angeführten Orte an die Stelle des gemeinen logischen zu setzen versucht hat, braucht mit Nichten das Concrete entgegengesetzt zu werden. Die notio concreta ward in der Wolff'schen Schule (a. a. O. S. 168) definirt als: quae aliquid, quod alteri inest, vel adest, repraesentat, ut eidem inexistens. Dies ist der contradictorische Gegensatz zu der eben dort gegebenen Definition der notio abstracta: — quae aliquid, quod alteri inest, vel adest, repraesentat absque ea re, cui inest, vel adest. Aber kann es ebenso auch als der contradictorische Gegensatz betrachtet werden zu der Bedeutung, welche Kant dem Begriffe des Abstrahirens von Etwas anwies, welcher nach ihm andeuten soll: „es sei in irgend einem Begriffe auf Einiges, sei es auch wie immer mit ihm verbunden, nicht zu achten"? — Offenbar nicht, denn in jener Definition war, wie auch von Kant ausdrücklich anerkannt wird, da, wo er den Begriff des Etwas abstrahiren und den von Etwas abstrahiren bemerklich macht, ausdrücklich vorausgesetzt worden, daß das solchergestalt Abstrahirte an sich nur in concreto existire, und nur künstlicher Weise von dem, worin es existirt, abgesondert werden könne. Nun aber beruht das Intellectuelle, so wie es Kant wenigstens dort bezeichnet, „auf solchen Begriffen von den Objecten und Verhältnissen, die sich aus der Natur des Verstandes selbst hervorthun, und nicht von irgend einem Gebrauche der Sinne abstrahirt sind." Es würde also an sich Nichts hindern, dieses Intellectuelle ebenso sehr als ein Concretes, wie, in dem Sinne, durch

welchen nur der gemeinhin damit verbundene sinnliche Stoff ausgeschlossen wird, als ein Abstractes zu betrachten, dafern etwa in der eigenen Natur des Verstandes ein jenen Begriffen, als solchen, inwohnender Inhalt „sich hervorthun" sollte, und es kann wenigstens dazu keine Berechtigung gefunden werden, gewissen Begriffen darum, weil solcher Inhalt sich an ihnen hervorthut, den Charakter als Kategorieen oder reiner Verstandesbegriffe abzusprechen.

Indessen, so vielen Antheil ich hiernach dem nachgewiesenen Mißverständnisse an der Gestaltung der Kant'schen Theorie zuzuschreiben nicht umhin kann, so bin ich doch weit entfernt, zu läugnen, daß ohne einen tiefer liegenden Grund es schwer zu begreifen sein würde, wie dieses Mißverständniß so fest habe Wurzel fassen können. Ich suche diesen Grund in folgendem Umstande. Die Verstandesbegriffe, die Kategorieen werden bekanntlich von Kant als Formen der Spontaneität, der Thätigkeit unserer subjectiven Erkenntniß gefaßt. Freilich se noch nicht, wenigstens noch nicht mit unzweideutiger Klarheit, in jener frühern Abhandlung, in welcher wir zuerst die Anschauungen des Raumes und der Zeit auf die angegebene Weise von den Verstandesbegriffen losgetrennt fanden. Diese erkennt vielmehr ausdrücklich noch (a. a. O. S. 46) einen reinen Verstandesgebrauch an, welcher die Dinge, wie sie an sich sind, zu seinem Gegenstande hat, und der Gegensatz der „Anschauungsformen" zu den Begriffen dieses Verstandes gestaltet sich um so schroffer, je mehr das Interesse dieser Entgegensetzung dort noch darin liegt, alles, was der Anschauung angehört, als nur der Erscheinung der Dinge angehörend, von der reinen Verstandesthätigkeit, als dieselbe verunreinigend, entfernt zu halten. Später, in der Vernunftkritik, ist es bekanntlich ein Hauptsatz, daß gerade umgekehrt die Verstandesbegriffe nur Gültigkeit haben in ihrer Anwendung auf den Inhalt der Anschauung, der reinen sowohl, wie auch der empirischen. Diese spätere, für die Gesammtgestalt der Kant'schen Lehre entscheidende Wendung giebt uns nun auch den Aufschluß über die eigentliche

Bedeutung des Gegensatzes, mit welchem wir uns hier beschäftigen, die bei jener frühern Abhandlung, so scheint es, schon dunkel im Hintergrunde ruhen mochte. Der Verstand, als ein bloß subjectives Vermögen der theoretischen Thätigkeit des Ich, als reine Spontaneität gefaßt, bedarf zu seiner Ergänzung in der ursprünglichen Anlage des erkennenden Ich eines receptiven Vermögens, eines mit jener ursprünglichen Thätigkeit gleich ursprünglichen Leidens; denn nur dieses vermag ihm den Stoff oder Inhalt zu geben, auf welchen er jene seine Thätigkeit richten kann. Er bedarf desselben, aus keinem andern Grunde, als weil er, ohne solchen Stoff, wie Kant wiederholt einschärft, vollkommen leer, und seine Thätigkeit, ohne allen Gegenstand, eine ganz nichtige sein würde. Wäre aber das, was ihm, vor aller sinnlichen Erfahrung, solchen Stoff und Gegenstand giebt, wäre die „reine Anschauung der Zeit und des Raumes" als angehörend dem Verstande selbst und als gleichartig den Kategorieen des Verstandes gefaßt worden, so sieht man, wie es nie zu jener Auffassung des Verstandes als reiner Spontaneität eines einseitig subjectiven Vermögens hätte kommen können. Obwohl nun, wie bemerkt, jene Lehre über Zeit und Raum bei Kant die ältere, die Lehre über den Verstand und seine Kategorieen aber die jüngere ist, so ist doch, bei der charakteristischen Bedeutsamkeit der letztern für die gesammte Stellung der Kant'schen Philosophie, Grund zu der Annahme vorhanden, daß die unvermerkt sich einfindende Hinneigung nach der letzteren zur Ausgestaltung der erstern schon wesentlich mitgewirkt hat, wenn auch die nächste Veranlassung zu dieser in dem vorhin erwähnten Mißverständnisse liegen mochte.

Um nämlich jetzt meinem eigentlichen Ziele näher zu treten, so mache ich Ihnen bemerklich, wie eben dieser Kant'sche Gegensatz von Spontaneität und Receptivität der Erkenntnißthätigkeit recht geeignet ist, seinen begrifflichen Inhalt als die dualistisch auseinander gerissenen Glieder eines wesentlich in sich Einigen und Zusammengehörigen erscheinen zu lassen. Ist

die metaphysische Idee, wie ich dieselbe gefaßt habe und auch Sie mit dieser Fassung im Allgemeinen einverstanden glauben darf, ist sie die dem erkennenden Geiste ursprünglich oder a priori inwohnende und aller seiner empirischen Thätigkeit als absolutes Formalprincip zum Grunde liegende objective Wahrheit: so hat sie an und für sich selbst zu dem subjectiven Geiste dieses doppelte Verhältniß, einerseits die Form seiner Thätigkeit auf gegebene Objecte zu enthalten, andrerseits dieser Thätigkeit selbst ein Object und zugleich die Form des Aufnehmens anderweiter Objecte zu geben. Es ist dann nichts natürlicher, als daß eine Betrachtung, die, wie die Kant'sche, in der Subjectivität des Geistes, als solcher, ihren Standpunkt nimmt, den Inhalt der Idee wirklich nur unter diesem doppelten Gesichtspunkte zu fassen weiß und ihn in jenen Dualismus auseinander fallen läßt. Daß es gerade Raum und Zeit sind, was, als Gegenstand der reinen Anschauung einerseits, als Form der empirischen Anschauung andrerseits, den Kategorieen der Spontaneität oder den Verstandesbegriffen gegenübergestellt wird, dies wird zwar unstreitig nicht zufällig sein, sondern in weiter aufzusuchenden Zusammenhängen seinen Grund haben, aber wir dürfen uns dadurch nicht verleiten lassen, diesen Gegensatz als einen von vorn herein feststehenden auch für eine Theorie, für welche der Grund zu einer solchen Trennung im Allgemeinen wegfällt, hinzunehmen.

Als einen von vorn herein feststehenden wollen ohne Zweifel auch Sie jenen Gegensatz nicht betrachtet wissen: — dafür bürgt mir der Ernst, mit dem Sie auf den Versuch einer streng dialektischen Ableitung des Raumbegriffs eingegangen sind, und sogar, nachdem Sie auf die Möglichkeit des Gelingens für jeden solchen Versuch schon verzichtet zu haben scheinen, nochmals darauf zurückkommen. Zwar schreiben Sie auch diesem ihrem eigenen Versuche nicht die Bedeutung einer dialektischen Ableitung in gleichem Sinne zu, wie Sie solche, wenn ich Sie anders recht verstehe, ungeachtet der von Ihnen gegen das Genügen der dialektischen Methode Hegels im Allgemeinen erho-

benen Einwendungen, in Bezug auf die Kategorieen im engern Sinne allerdings stattfinden lassen. Jedenfalls indeß geht aus Ihren Andeutungen so viel hervor, nicht nur, daß Sie die „Kategorieen der Anschauung" und die „Kategorieen des Denkens" in umgekehrter Ordnung, wie Kant, auf einander folgen lassen, sondern auch, daß Sie dieselben nicht so äußerlich neben einander stellen, sondern in den Kategorieen des Denkens selbst ein Moment der Nothwendigkeit nachzuweisen suchen, welches dieselben dazu treibt, durch die Kategorieen der Anschauung sich, wenn auch nicht ohne einen, die Stetigkeit des dialektischen Fortgangs unterbrechenden Uebergang, zu ergänzen. Ich glaube mich Ihrer Einstimmung versichert halten zu dürfen, — ungeachtet verschiedener Aeußerungen, die in Ihrer Auseinandersetzung dagegen zu sprechen scheinen, — wenn ich die Meinung ausspreche, daß auch bei Ihnen, nicht anders, wie bei mir, das Band, welches beide Klassen von Kategorieen unter einander verbindet, der nicht, wie bei Kant, subjectiv-, sondern objectiv- oder absolut-idealistische Standpunkt ist, auf welchen Sie sich bei ihrer Betrachtung stellen. Denn auch das Denken, als dessen Formen Sie die Kategorieen im engern Sinne bezeichnen, ist bei Ihnen doch unstreitig nicht das subjective Denken des menschlichen Verstandes, sondern das den Dingen selbst inwohnende Denken, ohne welches ihnen kein Sein und keine Wahrheit zukommen würde. Dieses Denken wird zu den Kategorieen der Anschauung, auch wenn diese noch ausdrücklich von einander unterschieden werden, jedenfalls in einem andern Verhältnisse stehen, als das bloß endliche Denken es vermöchte. Es wird, vermöge einer ihm inwohnenden Nothwendigkeit seiner Natur, dazu fortgehen, seine eigenen inneren Bestimmungen in einem objectiven Gegenbilde anzuschauen, während das bloß endliche Denken alles, was über seine innern Bestimmungen hinausgeht, nur als ein äußerlich, man weiß nicht, woher, Gegebenes, hinzunehmen vermag. Kurz, auch Sie stellen, wie sehr Sie übrigens an dem Kant'schen Unterschiede jener zwei Kategorieenclassen festhalten wollen, nicht in

Abrede, daß der objective Standpunkt der Metaphysik zugleich mit dem **Unterschiede** auch die **Einheit** derselben zum Bewußtsein und zur wissenschaftlichen Einsicht bringt, während der subjective Standpunkt der Vernunftkritik nur den Unterschied, aber nicht die Einheit, oder letztere nur in der Weise einer äußerlichen Anwendung der einen auf die andern, eines „Metaschematismus", zum Bewußtsein bringen konnte.

Wenn Sie aber nun, ungeachtet Ihres Nichtverkennens dieser Einheit, doch den Unterschied beider Theile bis zu einer scharfen, auch äußerlich hervortretenden Sonderung fortzutreiben sich veranlaßt finden: so ist der Grund, den Sie für dieses Verfahren angeben, folgender: „in den rein metaphysischen Begriffsreihen" (d. h. wie aus dem Zusammenhange erhellt, in den Reihen der Kategorieen des Denkens) „könne jeder Begriff aus den früheren vollständig entwickelt werden, der Fortgang bleibe in dem einen Medium des begrifflichen Zusammenhangs; dagegen könne nichts Sie darüber täuschen, daß in dem Herbeiziehen des Raumes einerseits kein wirklicher Begriffsfortschritt, andrerseits aber ein Zuwachs an einem **mit allem Früheren incommensurablen** Elemente der Anschauung statt findet." Ich habe mir erlaubt, die Worte „mit allem Früheren incommensurablen", die sie auch in dem Nachfolgenden noch einmal wiederholen, zu unterstreichen; denn sie sind es, durch welche ich den Kernpunkt der Frage, die zwischen uns streitig bleibt, am deutlichsten bezeichnet glaube. Und nicht nur der Gegensatz, in welchen Sie zu der von mir vertretenen Ansicht sich stellen, wird durch sie bezeichnet, sondern zugleich, ohne Ihre ausdrückliche Absicht zwar und nach einer ganz andern Richtung, der Gegensatz ihrer Ansicht zu der Hegel'schen. Hegel nämlich, obgleich auch er, eben so wie Sie, die Begriffe des Raumes und der Zeit von den Kategorieen im engern Sinne lostrennt, thut dies doch eben so wenig in Ihrem, wie in dem Kant'schen Sinne. Zwar vermissen wir bei ihm eine genügende Erklärung über das Verhältniß jener „Formen der Anschauung" zu den „Kategorieen"; aber so viel geht aus der Stellung,

welche er den einen sowohl, als den andern in seinem Systeme überhaupt anweist, deutlich genug hervor, daß er weit entfernt bleibt, eine „Incommensurabilität" der Anschauungsformen zu den Kategorieen in irgend einem Sinne zuzugeben. Jene Aeußerlichkeit, deren Formen nach ihm der Raum und die Zeit sein sollen, ist ihm an sich selbst nichts Anderes, als die in ihre besondern Momente auseinandergeworfene, gleichsam zerstückte und zerfetzte „logische Idee"; er will, der logischen Idee gegenüber, in der Natur, d. i. der realen Aeußerlichkeit, von einem Mehr, von einem Zuwachs an Realität nichts wissen: wie sollte er an den bloßen Formen dieser Aeußerlichkeit einen solchen Zuwachs, durch welchen eine Incommensurabilität gegen die Idee herbeigeführt würde, zuzugestehen sich geneigter finden? — Was mich betrifft, so besteht nun zwar, wie Ihnen bekannt ist, gerade darin der eigentliche Kern- und Ausgangspunkt meiner Differenz von Hegel, daß ich der Natur und allem, was zur Natur gehört oder auf die Voraussetzung der Natur sich begründet, jenen Ueberschuß von Realität, jene Incommensurabilität gegen den reinen metaphysischen Begriff zugestehe, die Hegel ihr abspricht. Allein auf die Begriffe des Raumes und der Zeit vermag ich dieses Zugeständniß nicht zu erstrecken, und was Sie in dieser Beziehung beigebracht haben, hat mich nur auf's neue in der Zuversicht auf meine Berechtigung, solches Zugeständniß zu verweigern, bestärken können.

Zuvörderst kann ich nicht umhin, Ihnen bemerklich zu machen, daß zwischen Ihren verschiedenen Aeußerungen, die auf diesen Mittelpunkt unserer gemeinschaftlichen Untersuchung abzielen, ein doppelter Widerspruch statt findet. Was zuvörderst die Kategorieen als solche betrifft, so gestehen Sie in den eben angeführten Worten Ihrer Abhandlung denselben das Vermögen zu, sich aus sich selbst vollständig, in ununterbrochener Stetigkeit zu entwickeln, so daß — denn so muß ich Sie doch wohl verstehen, da sonst der Gegensatz, auf den Sie hinaus wollen, undeutlich bliebe, — nicht nur in dem Nachfolgenden das Vorangehende, sondern auch umgekehrt, obwohl in anderer

Weise, in dem Vorangehenden das Nachfolgende enthalten ist. Wie soll ich damit in Vereinigung bringen, wenn Sie später behaupten, daß „in der Metaphysik die Momente des Einen, Vielen, Entgegengesetzten, ganz beziehungslose Momente seien, die nur durch die Einheit des denkenden Geistes zusammengebracht werden", und „Braniß (Sie wollen wohl vielmehr sagen: Stahl) ganz Recht habe, wenn er von dem Sein nicht zum Nichts übergehen will"? Dort glauben Sie die Continuität, welche Sie in dem Verhältnisse der Kategorieen als solcher zu einander vermissen, in den Formen der Anschauung zu entdecken. Sie verweisen auf dieselben als auf den „plastischen Hintergrund, an dem die mannigfaltigen Verhältnisse, welche die Kategorieen gern aufzeigen möchten, aber in ihrer atomistischen Vereinzelung und Beziehungslosigkeit nicht aufzeigen können, wirklich in Continuität gesetzt werden; an dem ihre einzelnen Momente überhaupt erst wahrhaft objectiv in Verhältnisse gebracht werden." Allein hiermit wird nicht nur der Widerspruch mit jener Aeußerung nicht getilgt, welche den Kategorieen des Denkens einen stetigen Zusammenhang unter sich selbst, unabhängig von den Formen der Anschauung, zuschrieb, sondern auch ein neuer Widerspruch zu einer andern, an sich nicht minder charakteristischen Stelle Ihrer Abhandlung herbeigeführt. Sie wollen beweisen, daß zwar das reine Denken, als solches, d. h. die Operation des Begriffebildens, Urtheilens und Schließens, unabhängig von dem Raumbegriffe erfolgen könne und wirklich erfolge, nicht aber das erfahrungsmäßige Erkennen, und bedienen sich zu diesem Behufe folgender Wendung: „Zahlen kann man denken ohne Raum; Gezähltes nicht ohne jenen intelligiblen Raum, in welchem nach irgend einem Principe der Anordnung die einzelnen Gezählten erst zu Discreten, Einzelnen werden." Sollte man nach diesen Worten nicht meinen, daß Sie den Raum, den Sie anderwärts als das Moment bezeichnen, in welchem das zuvor Discrete zur Continuität gelangt, hier umgekehrt als das Moment bezeichnen, durch welches das an sich Continuirliche zu einem

Discreten wird? Allerdings können Sie, und dies zwar in ächt dialektischem Sinne, erwiedern: eben darum, weil der Raum der Begriff und die Wahrheit der Continuität als solcher ist, eben darum erscheint das Seiende im Raum, wenn es nicht selbst als Raum gesetzt wird, ausdrücklich im Gegensatze zu dieser Continuität, als ein Discretes. Auch durch diese Erwiederung jedoch, die ich, wie schon ausgesprochen, für eine vollkommen berechtigte erkenne, würden Sie das Zugeständniß nicht beseitigen, welches in Ihren Worten liegt: daß die Zahl, — und was von der Zahl gilt, wird wohl auch von den übrigen Kategorieen gelten, die Sie mit der Zahl unter Einen Hauptgesichtspunkt stellen, — auch unabhängig von dem Raume an sich etwas Continuirliches ist, und erst dadurch, daß sie, in realer Gestalt, als etwas von dem Raume als solchem Verschiedenes, in dem Raume gesetzt wird, zu einem Discreten wird.

Der Grund, weshalb ich Sie auf diese, wenigstens anscheinenden, Widersprüche Ihrer Darstellung aufmerksam machen zu müssen glaubte, ist, wie Ihnen nicht entgangen sein wird, kein anderer, als der Wunsch, daß der Rückblick auf diese Ihre Darstellung selbst Sie zum Bewußtsein der Continuität bringen möchte, die, wie einerseits unter den Kategorieen, die dem Raumbegriffe vorangehen, in ihrem Verhältnisse zu einander, wie andrerseits innerhalb des Raumbegriffs unter den Momenten dieses Begriffs, in denen man, wie Sie selbst bemerkt haben, jene Kategorieen wiederzuerkennen nicht umhin kann, so nicht wieder auch drittens zwischen den Kategorieen und dem Raumbegriffe obwaltet. Suche ich mir den eigentlichen Grund zu verdeutlichen, der es Ihnen, und mit Ihnen so vielen andern Forschern, so schwer macht, diese Continuität anzuerkennen, — die für mich, wie ich offen bekenne, die vollkommenste Evidenz hat, auch unabhängig von der, freilich mangelhaften, Art und Weise, wie ich in meinem metaphysischen Werke sie darzulegen versuchte: so finde ich mich immer wieder auf jenen Umstand zurückgeführt, durch den sich schon Kant

zur Trennung zwischen Kategorieen des Denkens und Formen der Anschauung hat bestimmen lassen. Der Raum ist nicht bloß eine Bestimmtheit, in dem Sinne, wie andere Kategorieen als solche Bestimmtheiten auftreten, in welchen andere Bestimmungen nur etwa aufgehoben, aber nicht ausdrücklich mitgesetzt sind, sondern er ist Totalität von Bestimmtheiten. Dies meint Kant, wenn er ihn in dem oben angegebenen Sinne der Wolff'schen Logik, als einen Einzelbegriff, als notio singularis bezeichnet; er hätte ihn mit gleichem, ja mit noch größerem Rechte auch als notio concreta bezeichnen können. Die Bestimmtheiten nämlich, die in ihm, als Totalität, enthalten sind, können so, wie sie in ihm enthalten sind, nämlich eben als Totalität, nur einmal gesetzt, nicht, wie die einfache Bestimmtheit eines Allgemeinbegriffs, einer notio communis, durch äußerliche Uebertragung auf unter ihnen enthaltene Dinge, nach Belieben wiederholt werden; eben diese Bestimmtheiten sind ferner dem Begriffe des Raumes wesentlich, es kann nicht von ihnen abstrahirt werden, wenn der Raum Raum bleiben soll. Beides dieses, die Natur des Raumes als notio singularis und als notio concreta, scheinen auch Sie zu meinen, wenn Sie den Unterschied des Raumes von den Kategorieen in die Continuität setzen, in welche das dort atomistisch Vereinzelte hier zusammengebracht sei. Unter dem „atomistisch Vereinzelten", — ein Ausdruck, den Sie freilich im Ernst kaum werden vertreten wollen, — verstehen Sie die Reihe der Kategorieen, deren jede, obwohl an sich mit der andern zusammengehörig und nur in der Totalität der Idee ihre Wahrheit habend, doch von dem Verstande, der sich ihrer beim Denken bedient, als ein von Anderem getrennt für sich bestehender Allgemeinbegriff gedacht wird. Nun stellen Sie zwar nicht in Abrede, daß in der wissenschaftlichen Darstellung der Metaphysik diese Allgemeinbegriffe in einen dialektischen Fluß, und in so fern untereinander in Continuität gebracht werden; allein Sie behaupten, daß diese Continuität nicht sowohl den Kategorieen, den abstracten Verstandesformen selbst,

als vielmehr dem denkenden Geiste angehört, der sie so und nicht anders denken will, und im Fortgange von der einen zur andern die vorangehende nicht bestehen läßt, sondern dialektisch aufhebt. Ganz eine andere, behaupten Sie, sei die Continuität, in welche der Raumbegriff seine Momente untereinander versetzt. Diese Continuität sei nicht durch das Denken künstlich erzeugt, sondern in der Sache selbst begründet; sie sei eben das, was in dem dialektischen Denken erst werden soll, und sie müsse eben darum als ein schlechthin Gegebenes hingenommen werden, weil, wenn sie als eine dialektisch werdende vorgestellt werden sollte, gerade das, was ihr charakteristisches Merkmal ausmacht, verloren gehen würde. Das Ganze, so meinen Sie, würde dann als zusammengesetzt oder auferbaut aus seinen einzelnen Bestandtheilen erscheinen, während es doch gerade darin seine Bedeutung hat, daß es mit Einem Schlage da ist und alle seine Bestandtheile, deren keiner als existirend vor ihm oder unabhängig von ihm zu denken ist, unmittelbar mitbringt. Sie nennen dies die plastische Natur des Raumes, und finden eben hierin den Grund der „Incommensurabilität" desselben zu den ihm vorangehenden Kategorieen der metaphysischen Wissenschaft.

Aus dieser nochmaligen kurzen Darlegung Ihres Ideenganges erhellt, daß Sie, wenn Sie consequent bleiben wollen, nicht wohl werden umhinkönnen, den Satz, den Sie für jetzt nur in Bezug auf den Raumbegriff ausgesprochen haben, zu verallgemeinern, und von jedem Begriffe, der gleich dem Raumbegriffe, eine notio singularis et concreta, der, mit andern Worten, nicht eine einfache Bestimmtheit, sondern Totalität von Bestimmtheiten ist, zu behaupten, daß er sich zu den notionibus communibus et abstractis, was nach Ihnen die Kategorieen sein werden, schlechthin incommensurabel verhalte und der Dialektik, in welcher die Kategorieen ihren wissenschaftlichen Ursprung haben, ein für allemal unzugänglich bleibe. Auch sind Sie in Ihrer vorliegenden Abhandlung keineswegs weit davon entfernt, das schon mit ausdrücklichen Worten gethan

zu haben. Ohne die dialektische Methode Hegels überhaupt zu verwerfen, vielmehr in Bezug auf die Kategorieen im engern Sinne die Gültigkeit derselben stillschweigend, aber unzweideutig anerkennend, erklären Sie sich doch in Bausch und Bogen gegen ihre „Competenz als Richterin über alle einigermaßen complicirte Gedankenbestimmungen" und „größere Gruppen." Mit beiden Ausdrücken meinen Sie wahrscheinlich das, was ich vorhin „Totalitäten von Bestimmtheiten" nannte, wovon der Raumbegriff nur eben ein Beispiel giebt, ohne daß im Entferntesten daran gedacht werden könnte, den Begriff solcher „Totalität" auf ihn zu beschränken. Der Sinn der von Ihnen beabsichtigten Beschränkung der dialektischen Methode, sei es überhaupt, oder wenigstens des rein metaphysischen Gebrauchs dieser Methode, scheint also allerdings dieser zu sein, daß Sie durchaus nur einfache Gedankenbestimmungen — notiones communes et abstractas — derselben für zugänglich halten, alle Einzelbegriffe aber und alles Concrete ein für allemal davon ausgeschlossen wissen wollen.

Gegen diesen solchergestalt verallgemeinerten Satz kann ich nun meinestheils nicht umhin, nochmals die Einwendung zu erheben, die zwar von Ihnen bereits, doch nicht in dieser ausdrücklichen Wendung, berücksichtigt worden ist. Eine notio singularis et concreta, genau in demselben Sinne, wie der Raumbegriff, eine Totalität von Bestimmtheiten, die als solche unmittelbar mit ihr zugleich gesetzt sind, ist auch der Begriff der Zahl. Dies hat schon Kant nicht genug berücksichtigt, als er seine Stellung des Raum- und Zeitbegriffs ausdrücklich auf die singuläre und concrete Natur derselben begründete; und doch fehlt es in seinen Werken nicht an Spuren, daß ihm der Zahlbegriff eben in dieser Beziehung zu schaffen machte. So zeigt er sich in der oben angeführten Abhandlung (Kleine Schr. III, S. 24) sichtlich überrascht, unter den Grundbegriffen der Mathematik neben dem Raume, als der Grundlage für die Geometrie, neben der Zeit, als der Grundlage für die Mechanik, als Grundlage für die Arithmetik die Zahl anzutreffen, die er

doch sonst, als einen „intellectuellen" Begriff, jenen beiden keineswegs beizuordnen gemeint war. Er hilft sich dort durch die Ausflucht, daß die „Anwendbarkeit des Zahlbegriffs in concreto durch die Hülfsbegriffe des Raumes und der Zeit — beim successiven Hinzuthun eines Vielen außer und neben einander — bedingt sei"; eine Ausflucht, — die, so ungehörig sie ist, — (mit gleichem Rechte, wie die Zahl, könnte man dann jede andere Kategorie durch jene „Hülfsbegriffe" ins Unendliche bestimmt und vervielfältigt finden), er auch später noch, jedoch mit Beschränkung auf die Zeit, wiederholt (vergl. z. B. Prolegomena zu jeder künft. Metaph. S. 53), und dadurch die ganz verkehrte Meinung Späterer veranlaßt hat, als verhalte sich die Arithmetik eben so zum Zeitbegriffe, wie die Geometrie zum Raumbegriffe. An einer andern Stelle jener ältern Abhandlung (S. 49) finden wir dagegen die Zahl geradehin als „eine sinnliche Anschauung, die aber rein ist," mit Raum und Zeit zusammengestellt. Unter den verschiedenen Stellen der Vernunftkritik, die von der Verlegenheit zeugen, welche ihrem Urheber bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Verstandeskategorieen und Formen der Anschauung der Zahlbegriff bereitet, will ich nur die eine anführen (S. 133), wo er die Zahl als das Schema der Quantität bezeichnet, also auch hier als etwas erst durch Anwendung der Kategorie der Quantität auf den Zeitbegriff zu Stande Gekommenes; da doch ein Quantitätbegriff ohne Zahl offenbar ein Unding ist. — Uebrigens ist gerade hier der Rückblick auf Kant besonders lehrreich, denn in der That liegt der Grund jener unnatürlichen Abtrennung des Zahlbegriffs von dem Raum- und Zeitbegriffe, in welcher auch Andere ihm nachgefolgt sind*), einzig und allein

*) Gehen wir auf ältere Philosophen zurück, so finden wir z. B. bei Spinoza (ep. 29. p. 530 ed. Paul.) die Begriffe von Numerus, Mensura und Tempus ganz richtig in eine Dreiheit gruppirt und unter einen und denselben Gesichtspunkt (freilich noch nicht den metaphysisch genügenden) gestellt. Andere, z. B.

in dem particulären Standpunkte dieses Philosophen. Was nämlich denselben zu dieser Abtrennung bestimmt hat, das ist offenbar nichts Anderes, als der Schein von Spontaneität, den die Operation der Zahlenbildung vor dem Acte, in welchem unser Geist den Raum und die Zeit als seiend setzt, voraus hat. Daß aber dieser Schein eben nur ein Schein, ein falscher Schein ist, dieß muß Jedem einleuchten, der nicht mit den Vorurtheilen des Kant'schen Standpunktes zu dieser Betrachtung herzutritt. Betrachtet denn der Mathematiker diejenigen Zahlen und Zahlenverhältnisse, die ihm nur in Gleichungen vorkommen, ohne daß er sie jemals durch wirkliches Zählen oder Zusammengruppiren eines Gezählten mit vermeintlicher Spontaneität gesetzt hätte, im Geringsten weniger als seiende, ohne sein subjectives Zuthun, mit absolut objectiver Nothwendigkeit seiende und wirkliche, wie er die geometrischen Verhältnisse des Raumes als solche betrachtet? Und was hätte denn mit diesem, nicht Setzen, sondern Voraussetzen der complicirtesten, in einer von keinem actualen Denken je erreichten Unendlichkeit liegenden numerischen Verhältnisse der Zeitbegriff zu schaffen, der nach Kant die nothwendige Bedingung der Zahlenbildung sein soll? Es leidet keinen Zweifel: das Bestehen des Zahlensystemes ist genau in demselben und schlechterdings in keinem andern Sinne ein nothwendiges und zeitloses, von aller Spontaneität des menschlichen Denkens unabhängiges, wie das Sein des Raumes; oder umgekehrt, das Setzen, d. h. Voraussetzen und Anerkennen des Raumes und der Raumbestimmungen, ist genau in demselben Sinne eine freie That des

---

Aristoteles und Leibnitz, pflegen allerdings nicht selten den Raum- und Zeitbegriff als verwandte zusammen zu stellen, ohne der Zahl zu gedenken, allein es findet dort keineswegs noch der ausdrückliche Gegensatz statt, wie bei Kant und den Späteren. Dagegen weiß man, wie in der Pythagorischen und Platonischen Schule an die metaphysische Betrachtung der Zahlen unmittelbar die Betrachtung der geometrischen Grundbestimmungen, als unter ganz gleichen Gesichtspunkt fallend, angereiht ward.

Geistes, wie die Bildung der Zahlen. Auch muß von dem Zahlbegriffe, als solchem, ganz in demselben Sinne, wie Kant es von dem Raum- und Zeitbegriffe thut, gesagt werden, daß er nicht ein Allgemeinbegriff ist, unter welchem, sondern ein Einzelbegriff, in welchem die besonderen Zahlen enthalten sind. Denn das Anwenden des Zahlbegriffs als solchen auf die einzelnen Zahlen ist nicht das Subsumiren eines anders woher Gegebenen unter einen unabhängig von diesem Gegebenen bestehenden Gattungsbegriff, sondern es ist das Herausstellen eines in dem Zahlbegriffe, als solchem, an sich und mit Nothwendigkeit enthaltenen Momentes oder Bestandtheiles. Eher könnten die besonderen Zahlen den Anschein haben, noch in anderm Sinne notiones communes et abstractae zu sein, als die besondern Raum- und Zeittheile es sind, da bei den letztern die Anwendung auf empirische Gegenstände beschränkter ist, als bei den Zahlen. Allein dieser Unterschied ist weder von Kant ausdrücklich urgirt worden, noch überhaupt für den Gesichtspunkt, auf den es hier ankommt, von wesentlicher Bedeutung. Denn die besonderen Zahlen sind ja für die Metaphysik eben so wenig Gegenstand einer ausdrücklichen dialektischen Ableitung, wie die besondern Zeit- und Raumtheile. Sie sind, wie ich eben wiederholt gegen Kant zu erinnern mich veranlaßt finde, für diese Wissenschaft in der Totalität des Zahlbegriffs ganz ebenso mit Einem Schlage gegeben oder entstanden, wie die Theile und besondern Bestimmungen des Raumes und der Zeit in den Totalitäten des Raum- und des Zeitbegriffs.

Das zuletzt Gesagte konnte nun zwar in so fern nicht unmittelbar gegen Sie gerichtet sein, als ich keinen Grund habe, anzunehmen, daß auch Sie sich durch jenen Schein der Spontaneität in der Operation der Zahlenbildung, von welchem Kant getäuscht worden ist, gleichfalls sollten haben täuschen lassen. Auch Hegel war von dieser Täuschung weit entfernt, und dennoch hat er sich, wie wenigstens ich dafür zu halten nicht umhin kann, in seiner Behandlung der Lehren von dem Zahlbegriffe einerseits, von dem Raum- und Zeitbegriffe andrerseits,

von den Kant'schen Einflüssen mehr, als ihm selbst bewußt war, leiten lassen. Es wird daher nicht als überflüssig erscheinen, den Quell des Mißverständnisses, welches diese wesentlich zusammengehörigen Begriffe auseinandergerissen hat, in demjenigen Philosophen, der als der Urheber dieses Mißverständnisses zu betrachten ist, nachgewiesen zu haben. Um so mehr darf ich die Hoffnung fassen, daß Sie sich der Einsicht nicht länger verschließen werden, wie in der dialektischen Entstehung des Zahlbegriffs, den ja auch Sie von der Reihe derjenigen Kategorieen nicht ausschließen wollen, deren Entstehung eine wahrhaft und im objectiven Sinne dialektische ist, so zu sagen das Prototyp gegeben ist für die Einreihung auch anderer concreter, d. h., wie ich dieses Wort hier verstehe, auch anderer solcher Begriffe, die für sich selbst Totalitäten unmittelbar in ihnen gegebener Bestimmtheiten sind, in einen rein dialektischen Zusammenhang. Ich sehe mich, diesen Punkt mit besonderem Nachdrucke zu urgiren, auch dadurch veranlaßt, daß hier im Wesentlichen noch Einigkeit besteht unter Allen, die in irgend einem, wenn auch noch so beschränkten Sinne auf Hegels dialektische Methode eingegangen sind, und mithin gerade dieser Punkt bequem als Anknüpfspunkt für weitere Verständigungen benutzt werden kann. In der nähern Art und Weise der dialektischen Ableitung des Zahlbegriffs habe zwar ich selbst von Hegel abzugehen mich veranlaßt gefunden, und ich halte eben das, was ich durch diese Abweichung bezweckte, nicht für unwichtig, um die Bedeutung des Umstandes, auf den es hier ankommt, nämlich der Nothwendigkeit des Aufnehmens einer Totalität fertiger Bestimmtheiten sogleich in die erste und einfachste Kategorieenreihe, in ein helleres Licht zu stellen. Indeß kann ich von diesen und ähnlichen Differenzen jetzt füglich absehen; genug, daß ich Sie und mit Ihnen Alle, von denen ich überhaupt ein Eingehen auf den Inhalt dieser Bemerkungen erwarten darf, dahin mit mir einverstanden weiß, daß die abstracten Allgemeinbegriffe des ersten metaphysischen Kategorieencyklus nicht auf die, von Ihnen in Bezug auf den Raumbegriff

annoch vorausgesetzte äußerliche, sondern auf immanent dialektische Weise, in die concrete Totalität des Zahlensystems übergehen. Der Zahlbegriff ist, so sagen Sie selbst, schon in dem einfachsten logischen Gegensatze des Einen und Andern enthalten und man braucht, um ihn actual zu setzen, nicht in ein fremdartiges Element überzugehen. Ich bin so kühn, meinen obigen Auseinandersetzungen Bündigkeit genug zuzutrauen, um anzunehmen, daß dieselben Sie überzeugt haben werden, wie Sie mit diesem Zugeständnisse die Scheidewand in der That schon durchbrochen haben, welche Ihre Abhandlung zwischen Kategorieen des Denkens und „Formen der Anschaulichkeit" im Allgemeinen festzustellen sich beflissen zeigt. Denn wenn der Zahlbegriff, so wie er in diesem Zusammenhange eintritt, wesentlich nicht abstracter Allgemeinbegriff, sondern concrete Totalität einer Unendlichkeit numerischer Bestimmtheiten ist, so liegt ja wohl am Tage, daß er, — was Sie als das Kriterium der „Kategorieen des Denkens" ansehen, — den Operationen des Begriffebildens, Urtheilens und Schließens durchaus nicht in anderer Weise, als der Raum und die Zeit auch, — d. h. in der ganz allgemeinen, in welcher alles Sein, und also auch das Denken, durch das Metaphysische überhaupt bedingt ist, — zum Grunde liegen kann.

Mit diesem Allem ist nun freilich noch wenig oder nichts geschehen für die thatsächliche Ausführung desjenigen, dessen Gelungensein nicht nur in einem frühern Zusammenhange, sondern auch dessen Möglichkeit Sie in Zweifel gestellt haben, nämlich der objectiven dialektischen Ableitung des Raumbegriffs selbst. Ich könnte mich, was diese betrifft, darauf berufen, daß der Zweck der gegenwärtigen Zeilen, meiner gleich am Anfange ausgesprochenen Erklärung gemäß, eben so wenig dahin geht, die frühere Darstellung in ihren Einzelheiten zu rechtfertigen, wie, eine vollkommnere an ihre Stelle zu setzen, sondern nur, einige Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen, welche mir bei Ihnen der Anerkennung der Möglichkeit solcher Ableitung entgegenzustehen scheinen. Dennoch fühle ich, daß ich die Absicht

dieser Mittheilung nur unvollständig erreicht haben würde, wenn ich nicht noch einige nähere Andeutungen, den Raumbegriff und die Art und Weise seiner dialektischen Genesis insbesondere betreffend, beifügen wollte. Zu einer eigentlichen Deduction zwar, oder zu einer vollständigen Ausfüllung der Mängel jenes frühern Deductionsversuchs werden sich diese Andeutungen hier nicht gestalten können, da solches ein für den gegenwärtigen Zweck zu umfangreiches Unternehmen wäre. Nun könnte es zwar scheinen, daß, wo es sich von solcher Deduction handelt, entweder Alles, oder Nichts gegeben werden muß; und vielleicht werden Sie selbst der Meinung sein, daß hier, wo das Sein oder Nichtsein eines dialektischen Zusammenhangs in Frage steht, mit bloßen Andeutungen Nichts auszurichten sei, sondern die streng in einander verketteten Begriffsbestimmungen in ihrer Integrität und compacten Folgereihe gegeben werden müssen. Indeß haben auch Sie die Ansicht ausgesprochen, daß die Methode, so abstract gefaßt, wie ihr Begriff gemeiniglich gefaßt zu werden pflegt, etwas zu Unbestimmtes, Unsicheres und Flexibles ist, um in dieser Gestalt als alleiniges heuristisches Princip der philosophischen Entwickelung dienen zu können. Ich bin weit entfernt, die Bemerkung als gegen meinen Sinn ankämpfend zu betrachten, daß „der erfindende Gedankengang in der Metaphysik (und, setze ich hinzu, in der Philosophie überhaupt) weit über jener Dialektik hinausliegt"; dafern ich nämlich annehmen darf, daß der Begriff der Dialektik, welchen Sie hier vor Augen haben, eben nur jener abstracte ist, der weiter nichts, als nur einfach das Umschlagen der Begriffe in ihre Negation, und den Fortgang zur Negation dieses Negativen verlangt. Es ist vollkommen wahr, daß bei jedem vorliegenden Begriffe „unter den tausend Negativitäten, die er gegen tausend andere Begriffe gehalten zeigt", nur Eine die rechte, d. h. diejenige sein kann, welche dem Begriffe in der Ordnung des Ganzen seine wissenschaftliche Stelle anweist, und daß diese Eine, oder daß vielmehr durch diese Eine der Begriff selbst, in den meisten Fällen, und gerade an den hervortretendsten Punkten

am häufigsten, nicht sowohl durch das, was ich den dialektischen Calcul nennen möchte, das heißt durch den gleichmäßig fortgesponnenen Faden einer vollkommen ausgeführten Dialektik, als vielmehr durch freien Geistesblick, welcher die nothwendigen Resultate dieser Dialektik in einer unwillkührlich sich darbietenden Gesammtanschauung vorausnimmt, gefunden wird. Es ist hier eben nichts anderes, als, wie Sie ganz richtig bemerken, in der Mathematik auch; ist ja doch zugestandener Weise u. a. Kepler auf seine großen Entdeckungen nicht auf streng mathematischem Wege gekommen, sondern die mathematische Methode hat erst nachher dienen müssen, seinen Sätzen die schulgerechte Gestalt zu geben, welche man als ihren mathematischen Beweis zu betrachten pflegt. Um so weniger nun brauche ich Bedenken zu tragen, dasjenige freimüthig einzugestehen, was Sie als einen Einwand gegen mich haben geltend machen wollen, daß schon in meiner Metaphysik die bereits von mir gefaßte Ansicht des Raumbegriffs einen rückwirkenden Einfluß auf die vorangehenden Kategorieen geübt hat, und um so mehr darf ich es mir verstattet glauben, hier, indem ich die Mängel der dortigen Behandlung dieser Parthieen zu verbessern suche, mich fürerst mehr im Allgemeinen zu halten, und das annoch zu Erörternde ausdrücklich nur als eine Andeutung der Gründe zu geben, welche mich bestimmen, eine befriedigendere Ableitung des Raumbegriffs, als die in meinem frühern Werke versuchte, und zwar eine streng und objectiv dialektische, als eine Forderung der Wissenschaft anzusehen, deren Erfüllung mit nichten eine unmögliche ist.

Die gerechten Ausstellungen, die Sie gegen meine Deduction des Raumbegriffs erhoben haben, lassen sich im Wesentlichen darauf zurückführen, daß Sie die Nachweisung des Grundes vermissen, welcher dazu berechtigt, die specifische Dreiheit, welche ich als das Princip oder den Exponenten des Raumbegriffs bezeichnet habe, in der Dreiheit der einander rechtwinklig sich durchschneidenden Richtungslinien wiederzufinden. In der That wüßte ich dem Tadel nicht auszuweichen, daß ich diese

Richtungslinien etwas zu sehr, so zu sagen, als ein opus operatum genommen habe, und um die Genesis derselben mehr als billig unbekümmert geblieben bin. Nicht ohne Grund erheben Sie gegen meine Auffassungsweise den Einwurf, daß der Raum nicht drei, sondern unendlich viele Richtungen hat, und daß die Berechtigung, unter diesen unendlich vielen nur gerade auf die drei sich rechtwinklig durchkreuzenden zu reflectiren, keineswegs für sich selbst klar ist, sondern ihrerseits erst eines Beweises bedarf. Besonders treffend finde ich, was Sie gegen die angebliche Zurückführung der schiefwinklich sich kreuzenden Richtungen auf die verticalen sagen, die von Einigen versucht worden ist. Die Bestimmung eines Radius durch Berechnung seines Sinus und Cosinus auf parallelen und verticalen Coordinaten hat an sich keine metaphysische, sondern nur eine mathematische Bedeutung; nicht die Richtung des Radius als solche, sondern nur der Endpunkt, welchen diese Richtung unter gegebenen Bedingungen hat, wird dadurch construirt, die Richtung als solche dagegen ist hier, wie allenthalben bei dergleichen mathematischen Operationen, schon vorausgesetzt. Ueberhaupt scheint die Aufgabe, die Unendlichkeit der räumlichen Richtungen auf jene Dreiheit zurückzuführen, in so fern eine falsch gestellte und also unlösbare, wiefern die drei Dimensionslinien dabei selbst schon als Richtungen innerhalb des Raumes betrachtet werden; denn jede Richtung als solche setzt die Totalität der übrigen Richtungen voraus und kann ohne dieselbe gar nicht gedacht werden. Es leidet keinen Zweifel: soll die Unendlichkeit der räumlichen Richtungen aus der Dreiheit construirt oder auf die Dreiheit zurückgeführt werden, so dürfen die drei Momente, auf welche sie zurückgeführt wird, nicht schon als Richtungen gesetzt sein; sie selbst müssen erst durch die Construction zu Richtungen, zu vertical sich durchkreuzenden werden. Es fragt sich also: was sonst werden diese drei Momente, die Factoren gleichsam oder Coefficienten des Raumbegriffs, sein, wenn sie nicht von vorn herein schon als Richtungslinien gefaßt werden dürfen? Die Mathematik, wie wir wissen,

bedient sich bei der Construction ihrer geometrischen Größen der Zahlengrößen, und drei numerische Coefficienten genügen ihr, um eine stereometrische Größe hervorzubringen. Es liegt nahe, eine solche Reduction des Geometrischen auf Arithmetisches auch in Bezug auf den Raum im Ganzen und Großen zu versuchen, und schon der Ausdruck Dimension scheint darauf hinzudeuten, daß man bei der Hervorhebung jener Dreiheit hauptsächlich von dem Gesichtspunkte ausgegangen ist, die drei Verticalen als rein quantitative Coefficienten des Raumbegriffs zu betrachten. Derselbe Gesichtspunkt schwebte unstreitig Kant vor, als er in früherer Zeit (vergl. die Schrift: über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte: Kl. Schr. I, S. 28) damit umging, die dreifache Dimension der Ausdehnung „aus demjenigen zu erweisen, was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drei ersten Potenzen sind ganz einfach und lassen sich auf keine andere reduciren, allein die vierte, das Quadratoquadrat, ist nichts, als eine Wiederholung der zweiten" *). Kant hat diesen Versuch aufgegeben, aus dem Grunde

*) Als die Veranlassung zu diesem Versuche eines Beweises der Nothwendigkeit der drei Dimensionen für den Raumbegriff erwähnt Kant dort, daß er „in dem Beweise, den Herr von Leibnitz irgendwo in der Theodicee von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Punkte winkelrecht gegen einander können gezogen werden, einen Cirkelschluß wahrgenommen habe." Die Stelle der Theodicee, welche Kant meint, ist P. III, §. 351. Leibnitz entgegnet dort auf eine Aeußerung von Bayle, welcher für die Dreiheit der Dimensionen in der Ausdehnung der Materie nach einem Grunde in dem Sinne gefragt hatte, daß er solchen Grund in dem Rathschlusse Gottes nachgewiesen zu sehen verlangte: „daß solche Dreiheit vielmehr eine mathematische Nothwendigkeit sei, indem es den Geometern gelungen sei, zu beweisen, daß nicht mehr als drei perpendiculare gerade Linien sich an Einem Punkte kreuzen können." Leibnitzens Raisonnement enthält also nicht sowohl einen Cirkelschluß, als vielmehr, es geht nur nicht weiter zurück, als bis zu dem einfachen

weil „die vierte Potenz in allem demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorstellen können, ein Unding ist, und man in der Geometrie kein Quadrat mit sich selber, noch den Würfel mit seiner Wurzel multipliciren kann." Allein so gegründet dieses Bedenken gegen den Gedanken eines Erweises in jenem früher von Kant beabsichtigten Sinne sein mag, so wird dadurch doch nicht der Versuch überhaupt ausgeschlossen, in mathematischer Weise (die freilich an sich selbst noch nicht die metaphysische ist) den Raum auf den reinen Begriff der Quantität, das Geometrische auf Arithmetisches, und zwar ausdrücklich mittelst des Begriffs der Potenzen, dessen sich Kant dort bedienen wollte, zurückzuführen. Zu solcher Zurückführung scheinen Sie mir den Weg gezeigt zu haben, indem Sie daran erinnern, wie schon von mathematischer Seite die imaginären Größen der Arithmetik als eine Hindeutung auf Verhältnisse räumlicher Divergenz betrachtet worden sind. Dieses Wort „Hindeutung" ist freilich ein etwas unbestimmtes, und würde, wenn es dabei sein Bewenden haben müßte, der Meinung Vorschub thun, welche allerdings die Ihrige ist, als handle es sich nicht sowohl um eine wirkliche Identität der geometrischen Begriffsbestimmungen mit arithmetischen, als vielmehr nur darum, die ersteren als ein Beispiel, als eine Versinnlichung oder Veranschaulichung der letzteren, erscheinen zu lassen. Es fragt sich indeß, ob diese von den Mathematikern adoptirte Vorstellung des Hindeutens nicht selbst als eine Hindeutung auf ein solches Verhältniß der beiderseitigen Begriffssphären zu betrachten ist, welche eine Zurückführung der einen auf die andern auch im eigentlichen und strengen Sinne möglich macht. Die imaginären Größen, wohin, wie Sie mit Recht erinnern, streng genommen schon alle negative Zahlen zu rechnen wären, enthalten in ihrem Begriffe einen Widerspruch,

---

Factum der mathematischen Nothwendigkeit, ohne, wie Kant es dort verlangt, nach einem metaphysischen Grunde dieser Nothwendigkeit zu fragen.

welchen zu ertragen und als einen daseienden gelten zu lassen, kein Mathematiker sich entschließen würde, wenn nicht Geometrie und Mechanik das Bedürfniß einer Anwendung von Begriffsbestimmungen, die mit solchem Widerspruche behaftet sind, mit sich brächten. Solche Anwendung aber, was ist sie anderes, als die Anerkennung, daß in der Geometrie und Mechanik die widersprechenden Begriffsbestimmungen thatsächlich vorhanden sind; vorhanden in einer Gestalt, welche, indem sie den Widerspruch als einen daseienden setzt, zugleich seine Lösung enthält? — Ich enthalte mich, dies an den von Ihnen selbst beigebrachten Beispielen näher auszuführen, und gehe, meiner Absicht gemäß, zu dem Beispiele fort, auf welches sich, falls die Sache sich richtig verhält, alle besondern Beispiele des Umschlagens arithmetischer Verhältnisse in geometrische im Ganzen und Großen werden zurückführen lassen müssen. Ich wage nämlich zu behaupten, daß die Totalität oder der Inbegriff aller geometrischen Verhältnisse und Begriffsbestimmungen, daß der Raum selbst, vom arithmetischen Standpunkte betrachtet, nichts anderes ist, als eine imaginäre Größe, wenn nicht in ganz gleichem, doch in verwandtem Sinne, wie entweder die negativen Größen überhaupt, oder die geraden Wurzeln der negativen Größen. Der Raum nämlich ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes, als die quantitative Unendlichkeit, die Totalität aller arithmetischen Größen, doppelt mit sich selbst multiplicirt, oder zur dritten Potenz, zum Cubus erhoben.

Daß die Mathematik im Allgemeinen sich kein Bedenken macht, mit unendlichen Größen, als wären es endliche, zu rechnen, weiß Jeder, auch der von dem Inhalte dieser Wissenschaft nur eine historische Kunde hat. Ob dieselbe sich in irgend einem Zusammenhange schon veranlaßt gefunden, das Unendliche ausdrücklich in die zweite und dritte Potenz, oder vielleicht noch weiter zu erheben, ist mir, als einem Laien in den höhern Regionen dieser Wissenschaft, nicht bekannt geworden. Daß jedoch der Zulassung eines solchen Verfahrens als, nach allen

von der Mathematik anerkannten Prämissen, eines vollkommen consequenten, nichts im Wege stehen kann, darüber traue ich auch mir ein Urtheil zu, so wie andererseits darüber, daß jede durch einen solchen Act des Potenzirens gewonnene Größe auf dem Gebiete der Arithmetik nothwendig eine imaginäre bleibt, d. h. eine solche, durch welche die Gränze, die dem Begriffe der Zahl innerhalb seines eigenthümlichen Gebietes gezogen ist, überschritten wird. Eine Größe, die bereits als eine solche gesetzt ist, über die keine größere möglich ist, zur zweiten und dritten Potenz steigern, ist an sich selbst kein geringerer Widerspruch, wie, eine negative Größe als etwas Selbstständiges betrachten und von ihr die Wurzel ausziehen; aber die Arithmetik wird sich beide Widersprüche gefallen lassen, wenn sie findet, daß sich mit dergleichen fingirten Größen eben so wohl rechnen läßt, wie mit solchen, die ihr für wirkliche gelten, und daß die Ergebnisse solchen Rechnens auf den benachbarten Gebieten der Geometrie und der Mechanik zur unmittelbaren Anwendung kommen und sich als gültige bewähren. Metaphysisch betrachtet ist die Entstehung dieser imaginären Größen nichts anderes, als die Dialektik, an welcher der Begriff der Zahl als solcher, die Unmittelbarkeit des Arithmetischen, zu Grunde geht. Es wird nämlich an diesen Größen, deren Werth und Geltung innerhalb der Wissenschaft eben so feststeht, wie der Werth und die Geltung der unmittelbaren Zahlgrößen, klar, wie diese letztern keineswegs die unmittelbare Bestimmtheit und Festigkeit haben, die in dem Zahlbegriffe als solchem gesetzt war. Die Bestimmtheit der Zahlgröße erweist sich in der imaginären Größe als das, was sie an sich ist, als was sie aber in dem Begriffe der Zahl noch nicht ausdrücklich gesetzt war, als eine Bestimmtheit, die eben so sehr keine ist, die erst durch ihr Verhältniß zu andern Bestimmtheiten wirklich zur Bestimmtheit wird, kurz als eine relative, nicht seiende, sondern seinsollende Bestimmtheit. — Dieses Moment der dem arithmetischen Begriffe inwohnenden Dialektik ist um so weniger außer Acht zu lassen, als es zugleich dient, einen Einwand zu heben, der

unserer obigen Definition des Raumbegriffs vielleicht entgegengehalten werden kann. Man könnte nämlich sagen: jene Totalität der arithmetischen Größen, die nach uns in die dritte Potenz erhoben werden soll, um den Raumbegriff zu constituiren, sei ja an sich selbst ein Inbegriff discreter Größen; woher denn komme jene Continuität, welche das wesentliche Merkmal der Größen, sofern sie im Raumbegriffe gesetzt sind, ausmacht? Sie selbst scheinen den Grund, aus welchem dieser Einwurf hervorgeht, anzuerkennen, da, wo Sie es für vergeblich erklären, „die Continuität, den plastischen Hintergrund, den die metaphysischen Kategorieen, um actual ihrem Begriffe zu entsprechen, brauchen, aus ihnen selbst herzuleiten.“ Denn wenn Sie auch, wie aus dem übrigen Zusammenhange Ihrer Bemerkungen erhellt, dort nicht sowohl den Gegensatz, welchen die Continuität der Raumgrößen zur Discretion der Zahlgrößen bildet, vor Augen haben, als vielmehr jenes Allgemeinere, was ich oben als die concrete Natur des Raumbegriffs bezeichnete, so haben Sie doch dabei, wie schon der Gebrauch des Wortes zeigt, zugleich wohl darauf hindeuten wollen, wie auch das im gewöhnlichen Sinne so genannte Moment der Continuität der Raumgrößen wesentlich zu dem gehört, was Sie die „plastische Natur“ des Raumbegriffs nannten. Ich muß es dahingestellt lassen, ob Sie ausdrücklich, sei es ausschließlich, oder unter andern, dieses Moment damit meinen, wenn Sie behaupten, daß „das Eigene der Ausdehnung und Alles, was am Raume Räumliches ist, sich nicht aus dem gleichförmigen Fortgange dialektischer Entwickelung herleiten lasse“, erlaube mir jedoch, auch gegen Sie die Bemerkung zu richten, auf welche ich im Gegenwärtigen abziele. Daß im Allgemeinen der Begriff der stetigen Größe schon durch Hegel im Zusammenhange des reinen Quantitätbegriffs seine dialektische Stelle erhalten hat, ist Ihnen nicht unbekannt, und Sie haben sich nicht ausdrücklich dagegen erklärt, wiewohl diese Stellung allerdings in Frage kommen muß, dafern es wirklich von Ihnen darauf abgesehen sein sollte, die Continuität als solche von den „Denkbegriffen“

auszusondern, und der „Anschaulichkeit" des Raum- und Zeitbegriffs zu vindiciren. Was aber mich betrifft, so ist es nicht meine Absicht, den Begriff der stetigen Größe als ein an der Stelle, wo der Raumbegriff deducirt werden soll, bereits Gegebenes zu Grunde zu legen, welches mit gleichem, aber weder größerm noch geringerm Rechte, als die discrete oder Zahlgröße, zum Gegenstande jener Potenzirung gemacht werden könne. Ich behaupte vielmehr, daß auch die Zahlgröße im Acte jenes Potenzirens, dessen Berechtigung ich hier freilich voraussetzen muß, nothwendig zur stetigen Größe wird und gar nicht mehr als discrete gedacht werden kann. Denn was potenzirt wird, ist ja, indem es die Totalität des Unendlichen ist, nicht mehr eine wirkliche Zahl; es können daher in ihm auch die besondern Zahlen nicht als actual gesetzte, sondern nur als aufgehobene oder verschwundene, kurz als bloß mögliche, vorhanden sein. Es tritt also hier in Bezug auf das unendlich Große dieselbe Wendung ein, wie in der Differentialrechnung in Bezug auf das unendlich Kleine. Wie dort die gemeinhin so genannten verschwindenden Größen als etwas Daseiendes und Vorhandenes nur dadurch festgehalten werden können, daß sie als Momente einer stetigen Größe vorgestellt werden, so hier der durch die umgekehrte Operation über sich selbst hinausgetriebene Begriff der Größe überhaupt nur dadurch, daß die Unterschiede seiner Momente in ihm als verschwunden gesetzt werden, d. h. mit andern Worten, daß er nicht mehr als discrete, sondern als continuirliche Größe gedacht wird.

Solchergestalt glaube ich erwiesen zu haben, daß in dem Raumbegriffe thatsächlich nichts vorhanden ist, was nicht auf dem Wege einer immanenten, folgerechten Entwickelung aus dem Begriffe der Größe überhaupt, oder näher der Zahlgröße, zu gewinnen wäre, und daß es sonach überflüssig ist, dafern man einmal das Enthaltensein des Zahlbegriffs in den reinen Denkformen oder Kategorieen anerkannt hat, für den Raum noch eine besondere „Anschauung" zu postuliren. Der Raum

ist, dies meine ich als das Resultat der vorstehenden Betrachtung aussprechen zu können, genau in demselben Sinne in den ihm vorangehenden Kategorieen der Metaphysik sowohl enthalten, als auch nicht enthalten, wie jede andere Kategorie in den ihr vorangehenden, wie namentlich der Zahlbegriff sammt der Totalität der in ihm gesetzten Bestimmungen in den einfachen Kategorieen der Qualität sowohl enthalten, als auch nicht enthalten ist. Er ist an sich schon in dem, auf die angegebene Weise sich mittelst der ihm inwohnenden Negativität über sich selbst hinaustreibenden Quantitätbegriffe enthalten, ausdrücklich gesetzt aber wird er dadurch, daß in dem weiteren Verlaufe der metaphysischen Dialektik die specifische Dreiheit sich als nothwendiger Exponent oder als immanente Gränze jener Steigerung des Quantitätbegriffs erweist. Die Unentbehrlichkeit dieses letztern Umstandes darf nicht übersehen werden; durch ihn motivirt sich in dem systematischen Verlaufe der Metaphysik das Dazwischentreten einer anderweiten Kategorieenreihe zwischen dem Zahl- und den Raumbegriffe. Denn freilich, in dem Quantitätbegriffe, als solchem, liegt keine Nothwendigkeit des Beschränkens seiner Potenzirung auf den Cubus. Die von Kant erwähnte Eigenschaft der drei ersten Potenzen der Zahlgrößen, nicht auf andere reducibel zu sein, trifft zwar auf eine allerdings interessante Weise mit der Dreiheit der räumlichen Potenzen zusammen, aber ein Beweis für die Geschlossenheit der letzteren kann nicht aus ihr geführt werden. Den auf arithmetischem Gebiet gegebenen Prämissen zufolge könnte vielmehr der Proceß der Potenzirung des Unendlichen, einmal zugelassen, nicht minder in's Unendliche fortgehen, wie der Proceß der unmittelbaren Zahlenbildung. Allerdings also hat das natürliche Bewußtsein und hat die Mathematik ganz Recht, wenn beide nicht daran gehen wollen, eine unmittelbare Identität zwischen dem reinen Quantitätbegriffe und dem Raumbegriffe anzunehmen, oder den Raumbegriff als eine einfache Consequenz aus dem Quantitätbegriffe gelten zu lassen. Allein es ist nicht ein, in dem einen dieser Begriffe fehlendes, in dem

andern von Außen hinzukommendes Moment der Anschauung, was den Unterschied zwischen beiden macht, sondern es ist eine doppelte zwischen beide Begriffe in die Mitte tretende Kategorieenreihe. Ich finde eine sehr wahre Bemerkung in dem, was von Ihnen zwar nicht direct ausgesprochen, aber doch, wenn ich Sie anders recht verstehe, versteckt angedeutet wird, daß, streng genommen, erst in diese Kategorieenreihe (denn auch Sie erkennen ja das Dasein derselben im Allgemeinen an, wenn Sie sie auch nicht für zureichend zur objectiven Deduction des Raumbegriffs halten wollen) die Begriffe fallen, in denen sich der Quantitätbegriff über sich selbst oder über seine unmittelbare Bestimmtheit, die er in dem Zahlbegriffe hat, hinaustreibt, die Begriffe der negativen und der imaginären Größen. Ich habe dieselben, durch Hegels Vorgang irregeleitet, im Allgemeinen noch unter die Kategorieen des Quantitätbegriffs aufgenommen, bekenne mich Ihnen aber dankbar für den Wink, den Sie mir namentlich in Bezug auf die negativen Größen, und die Stelle, welche denselben in der Kategorie der specifischen Zweiheit oder des Gegensatzes gebührt, gegeben haben. Die Sache nämlich ist im Allgemeinen diese: durch die Kategorieen, die zwischen dem Quantität- und dem Raumbegriffe in der Mitte liegen, wird einerseits der erstere über seine unmittelbare Bestimmtheit, nicht nur diejenige, die er in der Zahlenreihe als solcher, sondern auch, die er in dem Begriffe des numerischen Verhältnisses hat, hinausgetrieben, hinausgetrieben zur Negativität jener doppelten Unendlichkeit, in der er, obgleich er sie als sein eigenes Moment an sich hat, seinen Untergang findet, — andererseits wird in dieser Unendlichkeit selbst das Princip einer Gränze, einer feststehenden Bestimmung aufgezeigt, welche, als die höhere Potenz der unmittelbaren arithmetischen Bestimmtheit in der höheren Potenz, welche durch die Kategorie des Wesens bezeichnet wird, an die Stelle von jener, welche innerhalb der Kategorie des Seins ihre Stelle hat, treten soll: diese letztere Gränze, diese letztere Bestimmtheit ist, als daseiende, eben der Raum; der Raum also verhält sich zu jenen ihm

zunächst vorangehenden Kategorieen, welche sein Princip, d. h. den Begriff der specifischen Dreiheit, abzuleiten die Bestimmung haben, genau eben so, wie der Zahlbegriff zu den Kategorieen der Qualität, die ja gleichfalls, wie auch Sie anerkannt haben, schon in dem einfachen Gegensatze des Andersseins für die immanente Bestimmtheit des Zahlensystems das Princip enthalten.

Was nun die nähere dialektische Entwickelung der zwischen dem Zahl- und dem Raumbegriffe in der Mitte liegenden Kategorieenreihen betrifft, so ist es meine Absicht im Gegenwärtigen nicht, ausführlicher darauf einzugehen. Ich darf mich, was namentlich die erste dieser beiden Reihen, die Kategorieen, wie ich sie nach Hegel genannt habe, des Maaßes, betrifft, um so getroster auf die in der Metaphysik gegebene Darstellung berufen, je deutlicher ich mir bewußt bin, wie gerade in diesem Theile meiner Arbeit mir der Gewinn einer vollständigen Klarheit durch den Vorgang Hegels erleichtert worden ist. Die leitenden Grundideen gehören in diesem Abschnitte, so wie überhaupt in dem gesammten ersten Buche der Metaphysik, durchaus noch Hegeln an, während im zweiten und dritten Buche die von der Logik dieses Denkers divergirende Richtung zunächst eben durch die Nothwendigkeit der Aufnahme des Zeit- und Raumbegriffs in die Kategorieen herbeigeführt worden ist. Eben aber die Lehre vom Maaße ist denjenigen Theilen der Hegel'schen Logik beizuzählen, deren Verdienst, was die Wahrheit und Tiefe der Grundgedanken betrifft, am wenigsten bestritten ist; mir blieb hier wenig mehr übrig, als, die Darstellung von den empirischen Auswüchsen zu reinigen, welche hier, wie anderwärts, und mehr noch, als anderwärts, durch den Mangel einer richtigen Unterscheidung des Metaphysischen von dem Physischen bei Hegel verschuldet sind *). Gerade übrigens bei dieser so reich und concret ausgeführten Behandlung des Maaßbegriffes kann es Wunder nehmen, wie Hegel nicht schon

*) Vergl. Grundzüge der Metaphysik. S. 241 ff.

hier sich zu dem Raumbegriffe hingeführt gefunden hat. Man sollte meinen, daß der Raum ihm als nächstliegendes Beispiel, und nicht bloß als Beispiel, hätte dienen müssen für jenes ineinander Ueberschlagen des Quantitativen und des Qualitativen, was dort nicht als etwas bloß Gefordertes, sondern als etwas unmittelbar an dieser Stelle selbst Vorgehendes dargestellt wird. Gewiß, nur gewaltsamer Weise konnte von dem dort vorliegenden Zusammenhange das unmittelbare Hereintreten des Raumbegriffs abgehalten werden, nachdem einmal von dem Leser gefordert war, daß er sich die Qualität, die aus dem Umschlagen des Quantitativen entsteht, als eine schon thatsächlich vorhandene und gegenwärtige denken soll. Für mich tritt diese Forderung erst beim Uebergange in das zweite Buch ein; darum gebe ich dem Raumbegriffe erst in diesem Buche seine Stelle. Was aber die Kategorieen betrifft, welche in dem ersten Abschnitte dieses zweiten Buches das wirkliche Eintreten dieses Begriffs einleiten, so ist hier meine Abweichung von Hegel nothwendig um so größer, je weniger sich, wie auch Sie bemerkt haben, die Rückwirkung des Nachfolgenden auf das Vorangehende, oder der Einfluß, welchen der Hinblick auf das, was kommen soll, auf den Gang der dialektischen Begriffsentwicklung übt, umgehen läßt. Derselbe Umstand läßt schon zum Voraus annehmen, daß es, nach der Veränderung des Gesichtspunktes, die ich im Obigen für den Raumbegriff angegeben habe, nicht in allen Stücken bei der zunächst vorangehenden Darstellung in ihrer gegenwärtigen Gestalt wird sein Bewenden haben können. Doch würde es mich zu weit führen, wenn ich die Modificationen, welche in Folge dessen der Inhalt dieses Abschnitts wird erleiden müssen, hier ausführlich angeben wollte. Nur zwei Bemerkungen erlaube ich mir in Bezug auf diesen Punkt. Zuvörderst die allgemeinere, daß, wenn der Raumbegriff, meinen obigen Andeutungen gemäß, als eine Potenzirung des Quantitätbegriffs gefaßt wird, dadurch auf eine viel einleuchtendere Weise, als durch meine ehemalige Fassung desselben, die Einreihung desselben unter die Haupt- und Grundka-

tegorie des zweiten Buches der Metaphysik, die Kategorie des **Wesens**, gerechtfertigt wird. Schon Hegel hat das Wesen als eine Art von höherer Potenz des Seins zu bezeichnen versucht; und so unklar, und im Unbestimmten schwebend, wegen des Mangels der mathematischen Bestimmtheit, welche hier allein auch für die dialektische Betrachtung den festen Haltpunkt abgeben kann, diese Bezeichnung bleiben mußte, so hat dieselbe für Alle, deren Sinn für die dialektische Metamorphose des Begriffs nicht ganz verschlossen ist, eine unmittelbare Evidenz, welche diesem Theile der Hegel'schen Darstellung, trotz der großen Unvollkommenheit seiner Ausführung, einen unzweideutigern Erfolg, als manchen anderen Theilen, gesichert hat. Vielleicht ist es manchen, mit Hegels Logik bekannten Lesern meiner Metaphysik ein Anstoß gewesen, daß sie den Gehalt dieses Theils jener Logik nicht vollständig in meine Darstellung des zweiten Buchs der Metaphysik aufgenommen fanden; ich hoffe diesen Anstoß nunmehr, mit Hülfe der neugewonnenen Ansicht über die Natur des Raumbegriffs und deren Rückwirkung auf die Gestaltung sogleich der ersten Kategorieen dieses Buches, beseitigen zu können. Sodann zweitens, den Moment des Uebergangs von dem Begriffe der specifischen Dreiheit, dem, wie Sie leicht einsehen, in meinem Gedankengange nach wie vor seine Stelle bleiben muß, zu dem Raumbegriffe betreffend, bemerke ich, daß die vollkommen gegründeten Einwürfe, welche Sie gegen die ehemalige Gestalt dieses Uebergangs erhoben haben, sich in Bezug auf die neue Gestalt von selbst erledigen werden. Der Raum wird hier in keinem Sinne (eben so wenig wie im ersten Buche der Metaphysik die Zahl) nur als ein **Beispiel** für ein schon fertig Vorhandenes erscheinen, sondern der dialektische Fortschritt wird, ganz entsprechend wie dort beim Zahlbegriffe (vergl. Grundzüge der Metaph. S. 168), eben darin bestehen, daß die durch die Erhebung der quantitativen Unendlichkeit in die dritte Potenz herbeizuführende Qualitätbestimmung, die zuvor als eine nur **sein sollende**, nicht wirklich **seiende** gesetzt war, nunmehr als eine wirklich sei-

ende, eben durch dieses ihr Sein aber der weiteren Dialektik des metaphysischen Begriffs anheimfallende, gesetzt wird.

Daß eben diese Veränderungen auch noch weitere Umgestaltungen in der Dialektik des Abschnitts, der vom Raumbegriffe selbst handelt, zur Folge haben werden, bedarf kaum einer besonderen Erinnerung. Sowohl hier, als nicht minder in dem Abschnitte von dem Zeitbegriffe, der im dritten Buche der Metaphysik die entsprechende Stelle einnimmt, wie im zweiten der Raumbegriff, im ersten der Zahlbegriff, ist mir auch unabhängig von Ihren Bemerkungen der Uebelstand empfindlich geworden, der aus einer Stellung der Momente der dialektischen Triplicität entspringt, welche wohl nicht die richtige ist. Daß in Bezug auf den Raum der Begriff des Ortes, in Bezug auf die Zeit der Begriff der Dauer die zweite Stelle einnimmt, verhält sich richtig, und entspricht ganz der Stellung, welche, in Bezug auf die Zahl, der Begriff der Größe, als Negation der festen Zahlbestimmtheit, einnimmt. Aber hinsichtlich der Stellung des ersten und des dritten Momentes wird dem Schärferblickenden ein Mißverhältniß nicht entgehen; hier ist das Richtige nur beim Zahlbegriffe getroffen, wo, diesmal nicht der Vorgang Hegels, sondern der Gegensatz zu der offenbar verfehlten Stellung, welche die Momente des Quantitätbegriffs bei Hegel haben, mir zur Auffindung dieses Richtigen behülflich war. Bei dem Raum- und dem Zeitbegriffe hingegen scheint schon die Analogie jenes richtigen Typus eine umgekehrte Stellung der Momente zu fordern, und diese Forderung trifft, was den Raumbegriff anlangt, mit dem Inhalte Ihrer Bemerkungen gegen die Dialektik zusammen, durch welche ich den Begriff des Ortes aus dem Begriffe der Ausdehnung abzuleiten versucht habe. Gewiß wird diese Dialektik (zu deren näherer Gestaltung Sie einen sehr beachtenswerthen Wink in Ihrer Bemerkung über die mathematische Bestimmung des Raumpunktes durch drei sich unter beliebigen Winkeln kreuzende Coordinaten gegeben haben) einen weit bequemern und sicherern Gang nehmen, wenn der Raumbegriff vorher in dem Momente, welches die

erste Stelle einnimmt, nicht als Ausdehnung, sondern ausdrücklich als **leerer Raum** gefaßt worden ist. Der Begriff der Ausdehnung nimmt dann die dritte Stelle ein, als Erweiterung des Ortbegriffs zum Begriffe eines Raumerfüllenden Seins, und als dialektischer Uebergang zu dem Begriffe der Materie und den Grundbestimmungen der Körperlichkeit, die jetzt, im dritten Abschnitte des zweiten Buches, unvermittelt und wie aus dem Stegreife herzutreten. Dem entsprechend gehört im dritten Buche der Begriff der Zeit, als solcher, der **leeren** Zeit, an die erste, der Begriff der **Bewegung** aber an die dritte Stelle des Zeitbegriffs; — eine Umstellung, durch welche dort noch weitere und sehr interessante Resultate in Bezug auf die Kategorieen, welche den Zeitbegriff zunächst umgeben, gewonnen werden, auf welche ich aber, weil sie von dem Gegenstande unserer diesmaligen Verhandlung zu weit abliegen, näher einzugehen für diesmal mich enthalten muß — *).

---

*) Um noch einmal auf Kant zurückzukommen: so habe ich den oben erwähnten streitigen Punkt auf eine eigenthümliche und nicht uninteressante Weise berührt gefunden bei einem Schriftsteller, der, wie er überhaupt den Kant'schen Standpunkt zu dem seinigen macht, so auch, was den Unterschied zwischen Verstandesbegriff und transscendentaler Anschauung betrifft, die Richtigkeit der Kant'schen Ansicht im Allgemeinen unangetastet läßt, nämlich bei **Rehberg**, in einer kleinen, dem ersten Bande seiner „Sämmtlichen Schriften" einverleibten Abhandlung, welche die Ueberschrift trägt: „Ueber den Grund der mathematischen Evidenz." Es wird nämlich dort von dem **Zahl**begriffe, unter der Voraussetzung zwar, daß derselbe ein von den „Formen der Anschauung" Unterschiedenes sei, die Bemerkung gemacht (a. a. O. S. 56), daß, obgleich die Zahl nach Kant nichts anderes, als eine successive Addition sei, doch „das Vermögen des Geistes, Zahlen zu denken, nicht unbedingter Willkür unterworfen sei; wie man glauben sollte, wenn man erwägt, daß die Zahlen durch eine ursprüngliche und ganz reine Thätigkeit des Geistes erzeugt werden." Den Beweis dafür findet der Verf. in den irrationalen Verhaltnissen der Arithmetik. Die Unmöglichkeit

Nachschrift.

Ich erlaube mir noch einen erläuternden Zusatz zu einer der in dem Obigen enthaltenen Bemerkungen. Der Kant'schen

---

solche Verhältnisse, welche sich doch als Größen denken lassen, in Zahlen anzugeben, liege gar nicht in der Beschaffenheit der Form, worin alle sinnliche Ausdrücke der Begriffe von Größen erscheinen. Denn $\sqrt{2}$ lasse sich (in Folge des pythagorischen Lehrsatzes) gar wohl im Raume darstellen: durch die Diagonale eines rechtwinkligen gleichseitigen Vierecks. Auch in der Zeit könne dies gar wohl geschehen: denn jedem Verhältnisse, das im Raume dargestellt werden kann, entspreche eines in der Zeit. Die Unmöglichkeit, irrationale Verhältnisse von Größen in Zahlen darzustellen, rühre mithin nicht von der Form der sinnlichen Anschauung im Allgemeinen her. Der Grund liege höher; sei aber auch nicht in der Natur des Verstandes zu suchen. Denn als Begriffe können irrationale Größen gar wohl gedacht werden, wenn es gleich unmöglich ist, sie weder in ganzen Zahlen, noch in Brüchen darzustellen. — So Rehberg, welcher aus dieser Betrachtung den Schluß zieht, daß „das Vermögen, Zahlen zu erzeugen, d. h. discrete Größen zu denken, vom Verstande, dem Vermögen der Begriffe, wesentlich verschieden und von ihm unabhängig sei." Unstreitig ist dieser Schluß nach Kant'schen Prämissen ein vollkommen berechtigter, und die Erwiederung, welche Kant, dem der Verf. seine Bedenken brieflich mitgetheilt hatte, darauf gegeben hat (a. a. O. S. 58), eine nichtssagende. Kant nämlich will dort den Grund der Unmöglichkeit, gewisse Größenverhältnisse in Zahlen auszudrücken, in der Zeitform suchen, welche er, wie bekannt, für die der Erzeugung der Zahl durch die Operation des successiven Addirens zum Grunde liegende Bedingung hielt; worauf Rehberg mit Recht entgegnet, daß irrationale Verhältnisse gar wohl in jeder fließenden Größe, in der Zeit sowohl, als im Raume, zur Anschauung gebracht werden können. Aber hat Rehberg nun auch in der weiteren Folgerung Recht, daß es „jenseits des sinnlichen Anschauungsvermögens etwas giebt, das doch nicht Begriff ist"; d. h. mit andern Worten, daß der Zahlbegriff zu den Kategorieen einerseits, zu den Anschauungen des Raumes und der Zeit andrer-

Theorie gegenüber geht, wie Sie bemerkt haben werden, der Sinn meiner gegenwärtigen Auseinandersetzung, so wie schon früher meiner metaphysischen Darstellung, wesentlich dahin, daß der Gegensatz zwischen Spontaneität der Verstandes- und Receptivitat der Sinnesthätigkeit, wie Kant ihn stellt, in Bezug auf die abstracten Begriffe der Zahl, des Raumes und der Zeit ein unstatthafter ist. Daß dem so sei, dies läßt sich unter andern an einer Stelle der Kant'schen Darstellung selbst deutlich machen, welche ich, um ihres Interesses für die vorstehende Untersuchung willen, hier noch anführen will. Zur Erläuterung des Satzes, daß „der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch keine bestimmte Anschauung sei, welche nur

---

seits, sich als ein Drittes, von beiden gleichweit Unterschiedenes verhält? Ich darf wohl hoffen, daß man mir beistimmen wird, wenn ich behaupte, die richtigere und näher liegende Folgerung wäre gewesen: daß der Zahlbegriff genau in demselben, und in keinem andern Sinne, wie der Raum- und Zeitbegriff, eine „reine Anschauung" ist, oder daß umgekehrt der Zwang, welchen der Verstand bei der Anschauung des Raum- und Zeitbegriffs sich angethan findet, eben so wenig ein Grund sein darf, die rein begriffliche Natur dieser Begriffe in Abrede zu stellen, wie sie für Kant solches in Bezug auf den Zahlbegriff gewesen war. Kant bemerkt in seiner Erwiederung an Rehberg noch, es scheine ihm, daß „das Befremdliche, welches in der Unangemessenheit der Einbildungskraft zur Ausführung des Verstandesbegriffs von einer mittleren Proportionalgröße durch die Arithmetik ($\sqrt{2}$) gefunden werde, sich vielmehr eigentlich auf die Möglichkeit der geometrischen Construction solcher Größen beziehe, die doch in Zahlen niemals vollständig gedacht werden können." Ueber diese Bemerkung hätte Rehberg nicht so leicht hinweggehen sollen, als er es that; sie giebt einen schätzbaren Wink über das eigentliche Verhältniß der s. g. „Formen der Anschauung" zu den „Kategorieen", welches im Grunde nur darin besteht, daß jene die reicheren und concreteren, und daher nicht mit demselben Scheine der Leichtigkeit und Unmittelbarkeit aus der allgemeinen oder abstracten Natur des Verstandes ableitbaren sind.

durch den synthetischen Einfluß des Verstandes auf den innern Sinn möglich werde", bemerkt Kant (Kr. d. r. V. S. 113) Folgendes: „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie" (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) „bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch wir den innern Sinn successiv bestimmen, Acht haben." Hieraus wird (S. 114) geschlossen, daß „der Verstand in dem innern Sinne nicht etwa schon eine Verbindung des Mannigfaltigen im Raume findet, sondern sie hervorbringt, indem er den Sinn afficirt." Was heißt das anders, als: der Raum, nicht als abstracter Begriff, sondern als Einheit des in ihm enthaltenen Mannigfaltigen, als notio singularis et concreta, ganz so, wie ihn Kant in der transscendentalen Aesthetik bezeichnet hatte, ist eine wesentlich nur durch Synthesis des Verstandes hervorgerufene Anschauung? Der Widerspruch dieses Satzes gegen jene oben von mir angeführten Aussprüche der transscendentalen Aesthetik ist klar; denn ausdrücklich dasjenige Moment in der Natur des Raumbegriffs, worauf dort die ästhetische (im Kant'schen Sinne dieses Worts) Natur dieses Begriffs und sein Unterschied von den Kategorieen, als notionibus communibus et abstractis, begründet werden sollte, wird hier, gleich den Kategorieen, auf eine Verstandesthätigkeit zurückgeführt. Ueberhaupt aber ist nicht abzusehen, was von dem Raumbegriffe noch, als Object jener Anschauung, welche Kant die reine nennt, zurückbleiben soll, wenn das Setzen aller der Momente, welche den Raumbegriff in seiner Wahrheit constituiren, das Ziehen der Linien, das Abgränzen der ebenen und der körperlichen Figuren, das Beschreiben der Dimensionen, als ein Werk des Verstandes und der Spontaneität begriffen wird. Was dann zurückbleibt, ist nichts Anderes, als die ganz vage Vorstellung einer

Ausdehnung, in welcher sich weder Linien, noch Flächen, noch Punkte unterscheiden lassen (denn auch das Setzen der einzelnen Punkte im leeren Raume wird dann folgerechter Weise als ein Actus der Spontaneität vorgestellt werden müssen); das heißt, einer Ausdehnung, die nicht wirklich Ausdehnung ist, nicht wirklich die Merkmale des Raumbegriffs an sich hat, sondern in welcher von den Bestimmtheiten, welche sie zu dem machen, was sie in Wahrheit ist, gleichviel ob durch eine künstliche Abstraction des Verstandes, oder durch die Verworrenheit der Vorstellung, abgesehen wird. — So nun muß in der That auch das, was Kant „reine Anschauung" nennt, charakterisirt werden. Diese sogenannte „Anschauung" verhält sich zu den Begriffen des Raumes und der Zeit nicht anders, wie nach Leibnitz die sinnliche Anschauung oder Vorstellung (perceptio) überhaupt zu der bewußten Vorstellung oder dem Begriffe (apperceptio). Der Raum, als Begriff, als bewußte oder wirklich vollzogene Anschauung, ist auf keine Weise ohne Spontaneität; und Kant ist mit jener seiner spätern Bemerkung in der transscendentalen Logik in vollem Rechte, aber nicht mit der früheren in der transscendentalen Aesthetik, die freilich für seine gesammte Theorie die bestimmende und entscheidende geblieben ist. Während aber nun Raum und Zeit, in ihrer Wahrheit und Vollständigkeit gedacht, gleich allen übrigen Kategorieen, Begriffe sind, so giebt es auch umgekehrt, wie von ihnen, so auf ganz entsprechende Weise von allen andern Kategorieen, Anschauungen in dem Sinne, wie Kant nur von einer reinen Anschauung des Raumes und der Zeit etwas wissen will, nämlich dunkle oder bewußtlose, der Spontaneität des Verstandes entbehrende Vorstellungen oder Perceptionen, und der Unterschied zwischen den einen und den andern erscheint mithin nach beiden Seiten hin als ein nichtiger oder verschwindender. Das Wahre, sowohl in Bezug auf die „Kategorieen", als auf die „reinen Anschauungen" ist, daß die absolute Nothwendigkeit des Denkens oder der Vernunft, in welcher so die einen, wie die andern, ihren Sitz haben,

gleich erhaben ist über das, was Kant Spontaneität, und über das, was er Receptivität nennt, indem sie beide Momente organisch in sich begreift oder die absolute Einheit beider ist. Was Kant den Schematismus der reinen Vernunft nennt: das eigentlich ist die Gestalt, in welcher sowohl die Kategorieen, als auch die reinen Anschauungen ursprünglich unserm Geiste gegeben sind; die Kategorieen haben nur Wahrheit, auf die Anschauungen, und die Anschauungen nur, auf die Kategorieen bezogen; die beiden sind von Haus aus nichts Verschiedenes, sondern Eines und Dasselbe.

Das Umgekehrte von dem, was Kant in Bezug auf den Raumbegriff, ist Hegeln (der, wie ich oben bemerkte, das Vorurtheil der Abtrennung des Raum- und Zeitbegriffs von den Kategorieen von Kant überkommen, und, trotz der ganz andern Bedeutung, welche er beiden anweist, beibehalten hat) in Bezug auf den Zahlbegriff begegnet. Während nämlich durch die allgemeine Stellung, welche dieser Philosoph dem Zahlbegriffe in der Reihe der logischen Kategorieen anweist, derselbe als ein reiner Vernunftbegriff, als eine Kategorie des absoluten Denkens, bezeichnet wird, so findet sich in Bezug auf die Vielheit der Zahlen fast unvermerkt die Bestimmung ein, daß dieselben ein Aeußerliches, Sinnliches, oder zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in der Mitte Stehendes seien. Die Zahl wird in diesem Sinne bezeichnet (Logik, in Bd. 3. der Gesammtausgabe S. 246; vergl. Encyclopädie §. 104. nebst den Zusätzen in Bd. 6. der Gesammtausg.), als „der abstracte Gedanke der Aeußerlichkeit", also fast genau mit denselben Worten, wie späterhin im Systeme dieses Denkers der Raumbegriff. Aber wenn dieser Gedanke der Aeußerlichkeit, diese „innerliche, abstracte Aeußerlichkeit" hier innerhalb der Logik ihren Platz findet, weshalb denn wird sie, wenn sie in der Gestalt des Raumbegriffes wiederkehrt, aus der Logik hinausverwiesen? Das Moment der Sinnlichkeit, der Aeußerlichkeit, welches den Raum und die Zeit als ein nicht mehr Logisches, sondern Physisches bezeichnen soll, ist nach Hegels eigenem

Eingeständnisse schon bei der Zahl vorhanden: warum ist es hier minder, als dort, von der Natur des Physischen, mehr, als dort, von der Natur des Logischen? — Also, wie Kant durch das vorhin angeführte Raisonnement über die Natur der Raumbestimmungen bewiesen hat, daß die von ihm so genannte Anschauung des Raumes nicht ohne Spontaneität oder Synthesis des Verstandes ist, so hat Hegel durch seine Definition der Zahl bewiesen, daß die von ihm so genannte „Aeußerlichkeit" oder „abstracte Sinnlichkeit", die er dem Raumbegriffe zuschreibt, denselben nicht nothwendig aus der Logik oder der „reinen Vernunftidee" hinausverweist. Beide Philosophen haben, indem sie Beides abstract auseinander zu halten bestrebten, durch ihre eigenen Bemerkungen die Identität oder das wesentliche Zusammengehören der Kategorieen einerseits und des Raum- und Zeitbegriffs andrerseits wider ihren Willen dargethan.

Die falschen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Erichson.

Nachdem in den ersten Jahrzehenden dieses Jahrhunderts, während der Befreiungskämpfe und nach denselben, theils aus dem Ernste der Schicksale unsres deutschen Vaterlandes, theils aus der vordringenden Erkenntniß philosophischer Wissenschaft, die sich nicht mehr wie ehemals feindlich gegen die göttlichen Dinge gezeigt, sondern sie vielmehr in ihren Schutz genommen hat, theils endlich aus der liebevollen und vorurtheilsfreien, in den Kunstgeist des Mittelalters versunkenen Betrachtung, — vor Allem jedoch daraus, daß die Geistesbildung der Zeit, als das Feld der Vernunftwissenschaften der höheren Erkenntniß keine weitere Ausbeute versprach, einem Umschwunge nahe stand, — nachdem aus allen diesen Ursachen eine Wiederbelebung des religiösen Interesses in unserm Vaterlande hervorgegangen war: hat sich nach jener großen, wenn wir so sagen dürfen, dem Vaterlande wiedergewordenen Religionsoffenbarung, die, wenn auch nicht als real, und als an bestimmte Individuen geschehen, nachweisbar, doch als die höhere, alle anziehende, und selbst die abweichenden Richtungen begründende Gewalt anzuerkennen ist, — eben die Religionswahrheit in mehreren verschiedenen, sie selbst auf mannichfache Weise differenziirenden Denkarten und Systemen dargestellt, in denen ihr reiner Strahl, wie in verschiedenartigen Medien gebrochen, zurückgespiegelt wird. Diese mannigfachen Formen, in denen sich die gegenwärtige Begreifungsweise der Religionswahrheit offenbart, die in Folge

der Wiederbelebung des religiösen Interesses theils neu hervorgegangen sind,, theils, ihrem Ursprunge nach einem frühern Weltalter angehörig, sich jenen gegenüber in erneuter Gestalt behauptet haben, — aufzuzeigen, in der Rüstung ihrer Gründe, und in ihrem Verhältnisse zur reinen Idee selbst, ist der Zweck der nachfolgenden Abhandlung.

Die Aberrationen auf dem Gebiete der Religion — denn so wollen wir die bezeichneten irrthümlichen Denkarten in der gegenwärtigen Zeit nennen — zerfallen in zwei große Hauptklassen: die der ersten dürften durch die Tendenz bezeichnet werden, die Religionswahrheit auf ein fremdes Gebiet herüberzutragen; man kann ihnen eine gleichsam centrifugale Richtung beilegen. Diese sind der Rationalismus mit seinen besondern Entwicklungsformen: dem Neuen Protestantismus und dem Philosophismus, und als praktisches Gegenstück, der Humanismus. Die Aberrationen der andern Hauptklasse fallen auf das Gebiet der Religion selbst; man darf ihnen eine gleichsam centripetale Richtung zuschreiben. Diese sind der Dogmatismus, und als ethisches Gegenbild, der Pietismus. — Wohl lassen sich alle diese großen Tendenzen des menschlichen Geistes unter den Begriff bringen, daß, wenn eine große Wahrheit im Laufe der Zeit entweder neu erscheint, oder, schon da gewesen, in ihrem reinen Lichte aus ihrer Verdunkelung wieder hervorbricht, sich alsbald die menschliche Schwäche daran hängt, der Mensch sie mit dieser betheiligt, ihr dadurch einen fremden Charakter giebt und sie in ihrem tiefsten Wesen alterirt, und das, was Gottes ist, zu einem Menschenwerk macht.

Der Rationalismus.

Die zuerst von uns zu betrachtende, als in centrifugaler Richtung abirrende, die Religionswahrheit von ihrem eigenthümlichen Felde auf ein andres hinüberführende Denkart, — der Rationalismus, in seinem allgemeinen, mehrere niedere und höhere Erscheinungsformen unter sich befassenden Begriff, —

hat eine ethische und eine theoretische Wurzel; — eine ethische: der Mensch, Er, hat die Religionserkenntnisse, — eine theoretische: die Vernunft ist sein Vermögen der Erkenntniß, also müssen die Erkenntnisse vernünftig sein. — Die Hartnäckigkeit, mit welcher er sich immerfort behauptet, und in immer neuen Gestalten, wie ein alljährig neu erzeugtes geistiges Gewächs, wieder hervorbricht, dürfte beweisen, daß die oft zu vernehmende Siegeshymne über seine Widerlegung und vollkommne Aufhebung in einer höhern Denkart zu frühzeitig sei. Wir werden ihn zuerst für sich in seinem allgemeinen Wesen und in seinen Grundprincipien betrachten, und dann die bedeutsamen neuen Entwicklungsformen desselben in dem Neuen Protestantismus und dem Philosophismus hervorheben, die zugleich als einzelne Blüthenspitzen der Bildung unsrer Zeit anzusehen sind.

Der Rationalismus ist diejenige Denkart, die nach der Erklärung, die er selbst von sich giebt, die Vernunftgemäßheit für die Erkenntniß fordert, ohne welche keiner Erkenntniß Gültigkeit zugestanden werden könne. In der allgemeinen Bedeutung, die dieser hohe Begriff der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß trägt, wer könnte der Forderung die volle Berechtigung absprechen? Die Vernunftgemäßheit ist gleichsam das Tag werden im Geiste, ohne welches keine Gegenstände erkannt werden können. Die Erkenntniß wird erst zur Erkenntniß, wenn sie sich in dieser nothwendigen, vernünftigen Weise giebt. Wie das sich Widersprechende nicht kann gedacht werden, so kann das nicht Vernunftgemäße nicht als wirklich oder wahr anerkannt werden. Die Vernünftigkeit ist das Realmachende der Erkenntniß. Wer die Nothwendigkeit der Vernunftgemäßheit für die Erkenntniß ablehnt, misversteht sich selbst; denn er behauptet, annehmen zu können, was er nicht annehmen kann. — In der Vernunft stellt sich nur die Freiheit und Selbstständigkeit des Geistes auf theoretischem Felde dar; für ihn sollen die Erkenntnisse sein, und sein Selbst erscheint auf theo-

retischem Felde als die Vernunft. Wie es Selbsttäuschung und Widerspruch ist, daß dasjenige, was dem Gewissen widerspricht, moralisch gut sein könne, so kann auch nur durch ein Misverständniß das mit der Vernunft Unvereinbare als möglicher Weise wahr und gültig gedacht werden. Denn die Vernunft ist auf theoretischem Felde ganz dasselbe, was das Gewissen auf praktischem ist. Es ist die gleiche, durch das wahrhaftige Selbst begründete Nothwendigkeit in beiden Sphären, die erkennt, wer sich nur selbst versteht.

Wer möchte, wie gesagt, diesen Grundsätzen nicht seine volle Anerkennung schenken? Welches könnten die Irrthümer sein, die sich in dieser, wie es scheint, ethisch so würdigen, als theoretisch so wohlbegründeten Denkart aufzeigen ließen? —

Zuvörderst schweift der Begriff des Rationalismus bei dieser seiner Selbstauslegung in eine Weite, daß er Verschiedenartiges unter sich begreift, und durch einen trügerischen Schein bestrickt. Der eigentliche Rationalismus im strengen Sinne, nach dem von der Philosophie ausgeprägten Kunstausdrucke, und die Forderung der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß, sind nicht gleichgeltende Begriffe. Der eigentliche Rationalismus beschränkt die Vernünftigkeit und darnach seine Anerkennung auf dasjenige, was in der Gesetzlichkeit der, sich der verständig vernünftigen Erkenntniß offenbarenden, in Zeit und Raum gegebenen, wirklichen Welt gegründet ist. Alles, auch das dem Geisteswesen Angehörige, wird nur erkannt in seinem gegebenen Complex mit der Kreatürlichkeit und nach dem für diese Vereinigung bestehenden Gesetze. Die Vernunft betrachtet er als ein mit der Menschheit, gleichsam angeborener Weise, verbundenes Geistesvermögen, das, wie das Auge durch die bloße Triebkraft der Natur sich dem Lichte erschließt und sieht, sich der Gegenstände seines Erkennens bemächtigt. Er lebt in den Reichen des Seins und des Gewordenen mit ihrem Gesetze, auf ähnliche Weise, wie der Naturforscher für den Bestand der höheren Thierklassen nur von dem Gesetze der Fortpflanzung durch die Geschlechter weiß, und sich eine unmittelbare

Entstehung derselben nicht träumen läßt. Es ist gleichsam das Reich des Wischnu, des Gottes der gewordenen und scienden Welt, in der er lebt. Wenn es nun schon im Begriffe einer vernünftigen Denkart liegt, als welche durchaus der Rationalismus anzusehen ist, den Ursprung der Welt aus Gott und eine höhere Leitung der Dinge anzunehmen, so fehlt ihm dieser Grundbegriff nebst allen den, dem Theismus anhängenden einfachen Vernunftwahrheiten so wenig, daß er sich vielmehr durch dieselben vollendet, und sich durch sie begründet weiß. Da aber sein vernünftiges Princip nicht weiter reicht, als daß es ihn zu dieser Annahme in der höchsten Allgemeinheit und im abstrakten Begriffe fast nur in der Form eines Postulats bei schwacher Mitwirkung verschiedener, aus der äußern Welt und aus dem Selbstbewußtsein hergenommenen Argumente hinführt; so muß er, je schwieriger eben diese in ihrer Allgemeinheit zu erreichen war, um so entschiedener jede nähere Bestimmung, jede Erklärung des Zusammenhangs des Endlichen und Unendlichen, ja, jeden Gedanken über denselben, ablehnen. Die große, in dem Vernunftbegriffe der Welt enthaltene Wahrheit gebe zwar zu mancherlei Glauben, der aber der Träumerei gleich zu setzen sei, Anlaß. Bildet er sich bei Festhaltung seines Standpunktes zu einem ganzen, begründeten Systeme der Philosophie aus, so gewinnt er den wichtigen Begriff der Transscendenz, indem ihm möglich wird, zu zeigen, daß dieses von der Wirklichkeit verschiedene, angenommene höhere Reich seinem bloßen Begriffe nach der Wirklichkeit so diametral entgegengesetzt sei, daß vorerst alle Kategorieen derselben in ihm erlöschen, und jede Ausbildung desselben, die nur in Vorstellungen nach dem Maßstabe der wirklichen Welt geschehen könnte, widersprechend sei. Wie denn dieses der Grundgedanke der Kantischen Kritik ist, durch welchen die ganze frühere scholastische und Leibnitzisch-Wolfische Philosophie in der Form, in der sie sich geltend machen wollte, zertrümmert, und die Möglichkeit des Aufbaus einer wahren, auf einem echten Grunde stehenden Philosophie gegeben ward.

Zur gerechten Würdigung dieser Denkart, und zur Erklärung

ihrer weitern Verbreitung auch noch in unsrer Zeit, ist indessen hervorzuheben, daß dieser reine, einfache Rationalismus in seiner Negativität auch seine Stärke, und von einer gewissen Seite seine Wahrheit hat, indem gerade auf diesem Punkte, was nämlich die Frage nach dem Zusammenhange des Unendlichen und Endlichen betrifft, die meisten Irrthümer, Träumereien und seltsamen Ausgeburten des menschlichen Geistes, die ungeheure Kluft dogmatisch auszufüllen, hervorgebrochen sind, denen er sich als eine der noch gültigen Zeitrichtungen gegenüberstellt. Andrerseits hat auch die für ihn charakteristische absolute Scheidung des Unendlichen und Endlichen die Kehrseite einer reineren und eigentlicheren Auffassung des bezeichneten absoluten Vernunftbegriffs, wodurch er, in einer Ausbildung, die er freilich noch nicht gewonnen hat, die Art des Pantheismus wird, und als kritischer Geist, wenn auch nicht mehr in der ganzen Kantischen Form, sich noch mit bevorstehenden Entwicklungsphasen der Philosophie verbinden dürfte.

Wenn nun dieser Rationalismus in der Art und Weise, wie er jetzt dargestellt worden ist, weit von dem oben angegebenen reinen Begriffe desselben entfernt ist, weit entfernt überhaupt von dem, was man eine, die Forderung der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß geltend machende Denkart nennen könnte; wenn man fühlt, daß Erkenntnißquellen durch ihn abgeschnitten sind, und die Philosophie in seinem echten Elemente ihm nur als kritisches Princip der Wahrheit diene: so liegen doch in diesem strengern Rationalismus die Schwerpunkte, wohin er sich auch in jenen spätern Entwicklungsformen neigt, in denen er, durch viele aufgenommene Bildungs-Elemente der Zeit bereichert, zugleich aber auch mit sich selbst in manche Widersprüche verwickelt erscheint, — wodurch sich hier zuerst das weiter noch hervorzuhebende Unbestimmte und Fließende seines Begriffs aufdeckt, — es zeigen sich, sagen wir, in dieser seiner Grundform die Schwerpunkte, die sein tieferes gemeinsames Wesen auf seinen verschiedenen Entwicklungsstufen bezeichnen.

Fassen wir, um ihn an dieser Stelle zu entwurzeln, seine Haupt- und Grundidee auf!

Wahrheit und göttliche Kunde soll sein ein Besitzthum der Vernunft! Die Vernunft die Offenbarerinn göttlicher und menschlicher Dinge — Urquell der Wahrheit, Prüfstein der Gedanken mittelst der ihr eigenthümlichen Principien und der Macht des Denkens. —

Verhält es sich denn wirklich und unzweifelhaft so? Wie? Kann eine allgemeine Anerkennung dem verweigert werden, was schon bei einer früheren Gelegenheit von uns dargelegt wurde*), daß die Vernunft sich nicht, wie eine menschliche Naturanlage, von selbst entwickelt, daß sie in dem, was sie ist, und mit ihren großen Erkenntnissen nicht da ist von sich und durch sich selbst? Setzt ihr Dasein auf der Stufe der Entwicklung, daß sie nur als Vernunft anzuerkennen ist, nicht voraus eine andere Vernunft, durch die sie entwickelt wird? Die wesentlichsten eigentlichen sogenannten Vernunftwahrheiten sind insofern nicht rein aus ihr selbst abzuleiten, sondern in ihrem Dasein nur zu begreifen durch eine andere Vernunft, — also, um nicht zu einem unendlichen Regreß genöthigt zu sein, — nur durch die göttliche Vernunft; wobei die Art und Weise, wie diese Erweckung des vernünftigen Selbstbewußtseins geschehen sein mag, hier dahingestellt bleiben darf, wohl aber daran erinnert werden kann, daß alle Religionsvorstellungen, die mythischen der heidnischen Völker und die unter einen besondern Gesichtspunkt fallenden biblischen der Genesis, in ihren gleichförmigen parabelartigen Berichten von dem ursprünglichen Umgange des Menschengeschlechts mit Gottheiten, auf den einen Gedanken hinausgehen, daß der Mensch nicht ohne Gott in seinem vernünftigen Selbstbewußtsein entwickelt ward. Es verliert also hierdurch gleichsam nach oben der Begriff der Vernunft-Erkenntniß seine scharfe Begrenzung, und es löst sich der entschiedene

*) S. Ueber die neuere Christologie, V. Bdes 1. Heft dieser Zeitschrift.

Gegensatz zwischen dem der Vernunft Angehörigen, und dem, womit sie sich gerade in Gegensatz stellen will.

Aber verleugnet sich später dieser göttliche Ursprung der Vernunft-Erkenntnisse? Nachdem der Mensch aus der Hand der Natur hervorgegangen, und seine Vernunft irgendwie der Wahrheit erschlossen worden war, war er für Ewigkeiten fertig und vollendet da, und hat der Geist Gottes, der seine Vernunft erweckte, sich von der Menschheit zurückgezogen? — Wie? das Höhere und Göttliche überhaupt, welches die Menschheit verehrt, welches sich in den mannigfaltigsten Formen, als Religions-Ideen, als Gutes, Wahres, Schönes ausdrückt, ist es eigentlich ein Besitzthum des Menschen? Ist es nicht, — und erkennt es nicht jeder Bessere so an? — durch den Geist Gottes? Seinem wahren Wesen nach ist es vielmehr ein Fremdes auf der Welt, — für den nur da, der es erkennen will, geheim, wie es sich nur als ein heiliges Geheimniß selbst kund giebt, schließt es sich auch nur an ein geheimes leises Leben des Gemüths an: — es ist ein Licht, ein Glück, wodurch gleichsam mittelst höherer Gesandten die Menschheit begnadet wird; — es, unbedürftig, aus jener heiligen Quelle zu schöpfen, in den Besitz eigener Vernunft bringen wollen, erscheint uns als Thorheit, und gerade als der Weg, uns dessen zu berauben. — Wir wissen, und es ist gleichfalls bei einer früheren Gelegenheit aus einander gesetzt worden (a. a. O.), daß die höhere Wahrheit nur durch Ueberlieferung ist, und daß sie durch Erziehung und Unterricht festgehalten wird. Das göttliche Licht, das uns Alle leitet, das die Bande der menschlichen Gesellschaft zusammenhält, woher ist es? Wär' es ein Besitzthum der Vernunft, so daß es ebenso da wäre für die Vernunft, wie die Sinnenwelt für das Auge, so gehörte es der Vernunft, wie dem Auge die Welt, und nicht dürfte es vererbt werden von Geschlecht zu Geschlecht. Es kann Jemand für sich selbst gelehrt werden, er kann die Fülle der Geschicklichkeiten in sich entwickeln, er kann Talente zu einem hohen Grade von Vollkommenheit ausbilden; aber er kann nicht für sich, ohne den

der Menschengemeinschaft inwohnenden, durch sie ihm mitgetheilten Gottesgeist ethisch vollendet werden. Denn wenn wir allerdings wissen, daß gerade aus der tiefsten Einsamkeit, der gänzlichen Abgeschiedenheit von der Gesellschaft, die gründlichste und höchste moralische Selbstveredlung hervorgegangen ist, so müssen auf der gegenwärtigen Culturstufe jene ursprünglichen ewigen Ueberlieferungen mithineinwirken, die dann in der Einsamkeit und Abgeschiedenheit in ihrer hohen Bedeutung um so tiefer empfunden werden, und als ein von der Seele aufgenommener Same um so fruchtbringender aufgehen; obwohl jene Ueberlieferungen freilich auch ein Moment in den Künsten und Wissenschaften selbst hergeben.

Erinnern wir ferner an die Mahnung, die an die Menschen ergeht: W a c h e t ü b e r d e n G e i s t! Sorgt mit Vorsicht, daß euch der göttliche Geist nicht verlasse; er ist, ach! nicht des Menschen Eigenthum, und nur das, sich als sein bedürftig erkennende, immer zu ihm sich hinwendende Innere mag ihn sich erhalten; Selbstvertrauen, schädliche Sicherheit macht uns seiner verlustig. In der älteren, an allegorische Darstellungsweisen gewöhnten kirchlichen Zeit wird der Mensch gemahnt, zu wahren den Geist gleich dem leisen Flämmchen der Lampe, das der gelindeste Lufthauch unversehens entführt. — Wie also auf ethischem Felde unser eigner Geist erst durch den Geist Gottes zu seiner eigenen Wahrheit kommt, so verwirklicht sich die Vernunft in den höhern, ihr beigelegten Erkenntnissen erst durch den göttlichen Geist. Gottes Geist ist das die Vernunft immer mehr ausweitende, mit höheren Erkenntnissen sie bereichernde Licht. So verschmolzen ist aber, in Kraft unsrer hohen E b e n b i l d l i c h k e i t, das Menschliche mit dem Göttlichen, daß sie, wie es ihr geworden, es nicht mehr als ein Fremdes erkennt, sondern, gleichwie auf praktischem Felde der Mensch den Geist Gottes als den eigenen besseren Geist erkennt, so erscheint das durch den Geist Gottes angeregte, in der Vernunft aufgegangene Wissen als eignes wahrhaftiges Vernunftwissen. — Erkennen wir denn hiernach eine solche, im

Rationalismus sich darstellende Verselbstständigung der Vernunft und In-Besitznahme der höheren Wahrheit durch die abgeschlossene Selbstheit, als ein Ableugnen des Geistes Gottes, — als ein Ableugnen zugleich aller andern Wirkungen desselben Geistes, die nicht zu wissen und zu erspähen sind, und die Gott sich vorbehalten hat; indem vor dem Rationalismus nur gilt die besondere, von Gott geordnete, dem vernünftig verständigen Erkennen unterworfene Welt der Wirklichkeit: — die Reiche des Seins, in welche der Mensch hineingegeben ist, mit ihrem Gesetze, in denen die Psyche sich vielmehr gefangen fühlt. Erkennen wir die Aberration auf religiösem Felde, die sich in der Denkart des Rationalismus ausdrückt, darin, daß er mehr oder weniger, in seinen gröbern wie in seinen feinern Formen, überhaupt nur das Reich der Gewordenheit in seiner Gesetzlichkeit, gewissermaßen das Reale und Sichtbare, — die Welt — anerkennt, und also an der Sichtbarkeit anstatt an dem Unsichtbaren hängt, dem anzuhängen in der Zeitlichkeit unser Ruhm ist. Verkennen wir ferner nicht, daß es ein irreligiöses Interesse des sich als verständig vernünftig abschließenden Menschengeistes ist, sich in ihm gegen den Geist Gottes abzuschließen, und daß seine Hartnäckigkeit eben sowohl eine ethische als theoretische Grundlage hat, und daß er, seinem Begriffe nach, allerdings dem Menschen ins Gewissen zu schieben ist.

Der neue Protestantismus.

Da der Rationalismus eine tief in der Natur des Menschen gegründete Denkart ist, so sehen wir ihn fast in einem jeden Zeitalter in der besondern, dem Geiste und der Bildungsstufe desselben entsprechenden Gestalt wieder hervorbrechen. Die Art und Weise seiner Vermittlung mit der jedesmaligen höhern Bildungsstufe eines spätern Zeitalters ist aber die, daß er stets, so wie die göttliche Wahrheit — in dem verschlossenen Worte, und welche Offenbarungsformen sie gewählt haben mag — (ein noch ganz unaufgehelltes Feld) — immer mehr eingesehen worden war, und die Vernunft sie sich successiv angeeignet

hatte; — wie denn zwischen der Vernunft und der göttlichen Offenbarung gar kein eigentlicher Gegensatz stattfindet, — er diese nun als Vernunftwahrheit stempelt, handhabt und gebraucht. So bemerken wir denn, daß der spätere Rationalismus immer mehr Wahrheiten anerkennt, die dem früheren als eine Thorheit erschienen sind, und ein früherer erscheint gegen den späteren höchst dürftig. Wie nun ein Zeitalter, auf höheren Principien ruhend, einen größeren Reichthum der Erkenntnisse entfaltet, um so glänzender ausgerüstet stellt sich auch der Rationalismus in einem solchen Zeitalter dar; und hat er die Grenze der Zeit erreicht, wo die Ideen schon eine selbstständige Geltung erlangt haben, so nimmt er, obgleich seinem Wesen nach ihnen abhold, sie in sein wissenschaftliches System auf, und läßt sie auch wohl als glänzende Meteore am höheren Himmel erscheinen. Er ist nun nicht einfacher Rationalismus mehr, sondern etwa speculativer Rationalismus. — Aber man lasse sich nicht täuschen; die alte Erdwurzel ruht fest, und er wird sich immer wieder auf seinen alten Schwerpunkt zurückziehen. So hat denn auch in unsrer Zeit der Rationalismus eine überaus zeitgemäße Entwicklungsform auf dem Gebiete der Religion in dem sogenannten Neuen Protestantismus *) gefunden, der in der Kritik des Lebens Jesu von Strauß seinen Ursprung haben mag, seitdem aber, gleich als wenn durch sie dem Zeitalter seine rationalen Interessen erst recht zum Bewußtsein gebracht wären, eine immer weitere und glänzendere Entfaltung gewonnen hat. Der alte Rationalismus, der gleichsam als Larve kroch, und sich von Gras und Kräutern auf dem Boden nährte, fliegt, in diesem neuen Rationalismus entpuppt, als farbiger Schmetterling umher, während der Philosophismus (den wir unten zu

---

*) Wie man in einem gewissen Zeitalter von einer poetischen Poesie gesprochen hat, so konnte diesem Protestatismus mit allem Fug der Name des protestantischen Protestantismus zukommen.

betrachten haben werden), als graue Phaläne mit der Nachteule in dem Zwielicht des Seins und des Nichts seinen Flug beginnt.

Der neue Protestantismus, der durch seine usurpirte Benennung unberechtigt gleich den Inhalt des Christenthums als seinen eignen Inhalt, und sich selbst als der großen christlichen Gemeinde angehörig setzt, obwohl er bei der Ausscheidung der dem Christenthume wesentlichen historischen Grundlage, — denn was ist der Begriff des Christenthums, als daß das Göttliche menschlich und weltlich ward? — kaum noch für eine Häresie in der Kirche anzusehen wäre, leitet seine Lehre damit ein, daß der Protestantismus auf halbem Wege stehen geblieben, daß das protestantische Princip, ein Princip wahrer Aufklärung, ein forttreibendes sei, und da in diesem die Bekämpfung des Dogma sich als Grundwesen geltend mache, so hätte er sich auch noch von dem, auf widersprechende Art in der protestantischen Kirche aufbewahrten Dogma befreien müssen. Er hat, als wesentlichen Stützpunkt, die unbedingte Verwerfung des Wunderbegriffs, als einer für sich dem Gesetze des Widerspruchs verfallenen Annahme. Er erkennt in diesem lediglich den Ausdruck des religiösen Glaubens überhaupt, der im Wunderbegriffe auf eine kindlich unverständige Weise und mit Aufhebung der natürlich gesetzlichen Ordnung der Dinge zur Unwahrheit werde. Nämlich der Religionsglaube, die Religionswahrheit ist, daß Gott schlechthin Macht hat über die Natur, daß die Natur kein selbstständiges Sein hat Gott gegenüber. Diese große Wahrheit kann aber auch statthaben auf eine zeitlose, ewige Weise bei Erhaltung der Naturgesetze und des natürlichen Ganges der Ereignisse, indem die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse für Gott nicht vorhanden sind: wogegen an und für sich durchaus nichts einzuwenden wäre, nur, daß dadurch einerseits die Probleme des christlichen Selbstbewußtseins nicht aufgelöst werden, wie sich denn dieses nie durch den Spinozismus befriedigt gefühlt hat, andrerseits für die zum Grunde liegende unbedingte

Verwerfung des Wunderbegriffs die behauptete Nöthigung nicht stattfindet *).

Zu einer Zeit also, wo man die rationalistische Denkart für ganz überwunden ansehen konnte, wo sie nach so vielen Niederlagen, die sie durch die letzte Wendung des philosophischen Denkens erlitten hatte, und bei der allgemeinen Hinwegwendung von ihr für immer untergegangen zu sein schien, ist dieser eigenthümliche Rationalismus unsrer Zeit hervorgebrochen, und macht den Anspruch, das Christenthum in seinem richtigen Begriffe darzustellen. Seine Bedeutung ist indessen seinem wahren Wesen nach nur polemisch; und er ist gegen die bisherigen Mängel und Blößen der Theologie gerichtet, die er zu einer vollkommnern Selbsterklärung und Selbsterweisung, und zur Vollendung ihrer Apologetik nöthigt, wie dieses auch schon die Frucht der Strauß'schen Kritik gewesen ist. Meint er den wahren älteren Protestantismus in seiner Bestreitung des Dogma fortzuführen, und wieder aufzugreifen, so ist das Wesentliche übersehen, nämlich das im protestantischen Bekenntnisse festgehaltene wahrhaftige Christenthum, das unserm, nur wegen einer äußern Beziehung sogenannten Protestantismus in seinen Ursprüngen durchaus zum Grunde lag, und bei aller Polemik und Protestation gegen die entartete Form in einem Grade festgehalten wurde, daß es gar nicht einmal in Frage kam, da der neuere Protestantismus sich über die Hauptsache, daß er überhaupt noch Christenthum sei, bis jetzt noch gar nicht ausgewiesen hat, indem die bloße Möglichkeit einer Erhaltung des wahrhaft und eigentlich Christlichen bei der Verflüchtigung des historischen Grundelements in die Idee, bis jetzt eine bloße Behauptung ist.

Der Philosophismus.

Wenn der Philosophismus (dessen Begriff wir sogleich geben werden) hier als eine besondere Entwicklungsform des Rationalismus neben dem neuern Protestantismus

*) Vgl. über die neuere Christologie a. a. O.

aufgeführt wird, so kann dies nach dem gemeinen Begriffe vom Rationalismus nur sehr uneigentlich geschehen, indem der Philosophismus gerade sein Wesen in einer besondern Feindschaft gegen den gemeinen Rationalismus, gegen die blos verständige Betrachtungsweise der Dinge entfaltet, und die Ideen, anstatt sie zu negiren, vielmehr als das Reale zum Grunde legt, ja, sich als erhaltende Macht des positiven Christenthums erkannt wissen will. Er darf indessen durch ein tieferes Merkmal, und bei der wesenhaftesten Ergreifung mit Recht auf den Rationalismus zurückgeführt werden, indem sich die centrifugale, die sich der Religions-Wahrheit in ihrer Eigentlichkeit entäußernde, auf ein subjektives Princip zurückgehende Richtung in ihm nur mit einem höhern Charakter, und zwar auf die besondere Weise kund giebt, daß er an die Titanen-Natur erinnert. Nämlich der Wahlspruch des Rationalismus ist: Er, der Mensch, ist es gar, — nicht Gott, sondern der Mensch, dies vernunftkräftige Wesen. Der Titan Prometheus ist sich bewußt, daß er göttliches Wesen an sich trägt. Was kann es da mehr bedürfen? Absolute Autonomie erscheint als gerechtfertigt, und vollkommene Selbstgenüge des Wissens mittelst des Begriffs muß er aussprechen, wenn er sich selbst nicht aufgeben soll.

Der Philosophismus ist diejenige Denkart, welche die Religionswahrheit im Gedanken erfaßt, sie im Reflexe des Begriffs eigentlicher zu besitzen behauptet. — In dem Geiste und in dem Ausgangspunkte dieser Strebung zeigt sich etwas der Religion Unbefreundetes, welches sich indessen leichter fühlen, als entwickeln läßt, da das intellektuelle Element die ganze Religionswissenschaft einem Lichte gleich durchdringt und jede Erkenntniß vermittelt. Allein die Intelligenz ist eben nur die vermittelnde Kraft; die Religionswahrheit wird auf das Wissen reducirt, in der Form des Wissens gefaßt; sie hat aber in sich selbst einen nicht vom Begriffe zu erschöpfenden Inhalt, und das Innerste und Tiefste der Religion, gerade in ihrem ewigen, unerschöpflichen Wesen, entschwindet dabei. Auf diese Weise erhält auch das Individuum eine etwas schiefe Stellung gegen

die Religion. Denn die Religion fordert für ihre Unendlichkeit eine Hingebung, welche die eigentliche Pietät ausmacht, deren das Individuum, wie es sich als Träger dieses ganzen Inhalts mittelst des Begriffs weiß, nicht mehr fähig ist. Wie denn auch die Religionswahrheiten, aus ihrem lebendigen Quell gerissen, zwar dem möglichen Begriffs-Inhalte nach dieselbigen, im Grunde aber eben dadurch alterirt sind, und das tiefere und eigentliche Wesen der Religion eingebüßt haben. „Reite mir 'nmahl auf einem gemalten Pferde!" sagt der, sich in humoristischer Form auch auf wissenschaftlichem Felde oft bedeutungsvoll ausdrückende Claudius. Es ist die Abschöpfung des Religionsinhalts in Begriffsvorstellungen, nicht der Religionsinhalt selbst mehr.

Wenn man das Inadäquate der Begriffsfassung für den Religionsinhalt auf eine schlagende Weise auf einem verwandten Felde einsehen will, so darf man sich nur daran erinnern, wie das Wesen der Kunst, namentlich der Poesie, dem Begriffe unzugänglich ist. Möge man den Inhalt eines poetischen Werks, möge man es selbst, so genau und ausführlich als möglich in Begriffen entwickelt, wiedergeben, — das Gedicht selbst ist nicht da, ist ein ganz Anderes; es erschließt sich nur einem ganz andern specifischen Sinne. Eben so die Religionswahrheit in ihrer Eigenthümlichkeit; sie bleibt, so ausführlich und genau sie, den Kräften des Begriffs gemäß, im Gedanken entwickelt sein mag, ohne den specifischen, sie ergreifenden Geistessinn, außen liegen, indem sie wie das Gedicht dem Begriffe unzugänglich ist. — Wenn man in der neuesten Zeit in dieser Beziehung die Religionswahrheit unter dem Namen der ästhetischen mit der Moral und dem eigentlich Aesthetischen zusammengefaßt hat, so mag diese, beim ersten Eindrucke befremdende Bezeichnung in der wichtigsten Beziehung, nämlich in Beziehung auf das, die Moral und die Religion grundwesentlich unterscheidende Merkmal der Selbstbestimmung durch Freiheit verworfen werden dürfen; sie mag auch in sprachlicher Hinsicht nicht die Kritik bestehen, weil man

wohl einmal eingeführte, einen Begriff, wenn gleich gegen ihren ursprünglichen und eigentlichen Sinn, schlagend bezeichnende Wörter zweckmäßig gebraucht, nicht aber diese ihre Bedeutung, in der sie noch Wichtigkeit haben, von ihnen ablösen, und ihnen eine andre, weitere, ihnen gleich wenig zukommende, beilegen darf: — gleichwohl setzt diese Collectiv-Bezeichnung die zusammengefaßten Erkenntnisse in der wichtigen Gemeinschaftlichkeit, daß in ihnen durch ein Geistesgefühl geurtheilt wird, und daß sie durch dieses und in diesem erst ihre Realität haben.

Eine Philosophie, die einen allumfassenden Einfluß gewinnen, eine siegreiche Gewalt über ihr Zeitalter üben, Maßstab und die leitenden Ideen auf den verschiedensten Gebieten, der Wissenschaft, des Staats- und gesellschaftlichen Lebens, darbieten wollte, — die sich dadurch nur als wahre Philosophie geltend machen konnte, daß sie das Ganze im Auge hatte, eine solche Philosophie konnte in unsrer Zeit das Christenthum, das, wie viel auch ignorirt, sich als eine daseiende Macht von dem größten moralischen und theoretischen Bezuge kund gab, nicht außer sich stehen lassen, sie mußte ihm innerhalb ihrer Sphäre einen Platz anweisen, und durch eine ihm gegebene philosophische Haltung eben so sehr ihre eigne Universalität, als dasselbe selbst verbürgen. Auf diese Weise ist aber das Christenthum mehr äußerlich an sie gekommen, einem äußeren Anbaue vergleichbar; es bedingt sich nicht in den tiefen metaphysischen Elementen derselben, und kein wahres Band aus dem Systeme führt zu ihm herüber. Es hat dieses Gebäude mehr seine Haltung in sich selbst; die dasselbe ganz durchdringende Philosophie erstreckt sich weit mehr auf die innere Verbindung, als auf das Ganze, daß sie dieses stützte. Sie giebt sonach das dogmatische Christenthum selbst, nur in einer andern, der Begriffsform, wieder, und die große Stütze, die für das Christenthum in dem wichtigen Zeitraume, da das verständig-vernünftige Weltbewußtsein sich ihm immer mehr Verderben drohend nahte, von der Philosophie erwartet wurde, hat sie ihm nicht gegeben *).

---

*) Es ist hier nicht die Rede von der großen, unvergänglichen

Der Humanismus.

Wenn der Rationalismus, als auf der theoretischen Seite der falschen Tendenzen, praktische Principien begründet, wenn er gleichsam einen Lebensgeist aus sich frei läßt, so kann dieser kein anderer sein, als der Geist der höhern Humanitätsbildung, oder der Humanismus.

Der Humanismus innerhalb der modernen christlichen Bildung ist als eine Aberration, und dann als eine Aberration auf dem Gebiete der Religion zu betrachten, insofern er die Religion überhaupt anerkennt, sich der christlichen Gemeinschaft anschließt, eine christliche Denkart sein will, andrerseits aber diese, nur der äußern Form nach aufgenommene, Denkart von dem christlichen Dogma ganz ablöst, das er nämlich als Mythus oder Tradition, wenigstens als von problematischer Gültigkeit, auf allen Fall als unwesentlich betrachtet, und der eigentlichen christlichen Ethik das rein und schön Menschliche, das als Naturanlage in dem Menschen dem Christlichen entgegenkommt, und dessen Aufnahme vermittelt, als ein sehr entsprechendes, und in seiner vollkommneren Ausbildung höchst bedeutungsvolles Analogon entgegenstellt.

Die Humanitätsbildung in dem eben von ihr gegebenen Begriffe konnte nur ein Erzeugniß der neuern Zeit sein, indem

---

Bedeutung, die diese Philosophie für das Christenthum gehabt, die sich vorzüglich darauf zurückführen läßt, daß sie den dogmatischen Inhalt desselben auf das Gebiet des Gedankens gezogen und als Gedanken-Inhalt vindicirt hat; welches der einzige Weg war, eine Menge nur dem Gedanken huldigender Zeitgenossen dem Christenthume zu gewinnen. Der Vf. dieser Abhandlung hat dies auch in mehreren früheren Abhandlungen anerkannt, namentlich in der: Ueber die historische Grundlage des Christenthums 1837. und in den in dieser Zeitschrift enthaltenen: Von der dogmatischen Theologie, ihren Gründen, und dem Verhältnisse der evangelischen Urkunden zu derselben III. Bd. 1. H.; Ueber die neuere Christologie V. 1. Man sehe auch den Schluß dieser Abhandlung.

das Mittelalter das rein und schön Menschliche unter dem Begriffe des Christlich-Menschlichen gefangen nahm, in welchem es, ohne eine freie, selbstständige Entwicklung zu erlangen, nur zur Darstellung des Christlichen gemacht ward. Denn der innere Mensch ist auch Mensch, das Ideal ist aber, daß er durch den äußern Menschen hindurchgeht, und sich in der Vollendung des äußern Menschen darstellt. Erst als der eigentlich christliche Geist, der das Mittelalter beherrschte, entwichen war, und nur starre, sinn- und bedeutungslose Formen zurückgelassen hatte, erst als sich seine ganze Hinterlassenschaft immer mehr nur als leere, bindende Norm, und zwecklose Unterdrückung des Menschlichen empfinden ließ, und an seiner Stelle sich der eigentliche Mangel eines jeden Princips kund gab, konnte nach und nach, als ein, nach dem Abblühen der alten Welt ganz neues Princip in der Bildungsgeschichte der Menschheit, jene treffliche Humanitätsbildung hervortreten, die auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe die Krone der Bildung der letzten Decennien des vorigen und des Anfangs des jetzigen Jahrhunderts ward. Wenn man die Absicht des Weltgeistes beim Hervorbrechen dieser ganz neuen Richtung deuten soll, so war es, daß, nachdem die tiefste Grundlage der innern Bildung durch das Christenthum im Mittelalter gelegt worden war, auch das Menschliche in seiner freien Entwicklung, und mit den herrlichen Farben der Individualität bezeichnet, seine Rechte wieder erhalten, und die alte Zeit sich wieder an die neue anschließen sollte; worauf denn wieder einmal eine Zeit folgen mußte, wo die Menschheit, nachdem jene Bildung ihren höchsten Gipfelpunkt erreicht hatte, sich auf sich selbst besönne, und ihre größten, vernachlässigten, ja geringgeschätzten Güter wieder anerkennen, und sich wieder aneignen mußte, als welche Zeit wir unfehlbar den Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts zu betrachten haben. Unter den begünstigenden Einflüssen des immer weiter dringenden Studiums der alten klassischen Litteratur entwickelte sich denn allmählig die junge Knospe, und sah die Menschheit mit freudigem Entgegenstreben der Verwirklichung der

Idee der vollkommnen Humanitäts-Bildung in der Totalität ihrer Momente entgegen, in deren göttlichem Geiste sich alle Strahlen der Ausbildung zu vereinigen schienen. Es konnte nicht fehlen, daß diese Strebung ihren Culminations- und Ersättigungspunkt erreichte; fast auf der Grenzscheide beider Jahrhunderte war dieser neue geweihte Cultus gegründet, dessen echter Augur der Stimmführer seiner Zeit war. Hier fand dieser Sinn seinen vollen Ausdruck in den bekannten Goethischen Versen:

Humanus heißt der Heilige, der Weise,
Der größte Mensch, den je mein Auge sah; —

Worte, vor deren großem Sinne die Sonne des Christianismus für den Moment zu erblassen schien *).

Allerdings hat diese Bildung, die noch weit mehr in den Tiefen des Gemüths, als in der eigentlichen Geistesbildung ruht, und deren äußere vollendete Formen nicht um ihrer selbst willen, sondern nur zu desto vollkommnerm Ausdrucke eines liebevollen Wollens vom Gemüthe selbst erzeugt sind, — die Grazie selbst dient der Humanität, — allerdings hat diese Bildung viele Verwandtschaft mit dem Christlichen; und indem sie die umfassendste Toleranz für alle natürlich reinen Regungen des Sinns bei dem zartesten Auffassen menschlicher Denk- und Gefühlsweise übt, erfüllt sie ganz das Wort: den glimmenden Tocht nicht auszulöschen, und das geknickte Rohr nicht zu zerbrechen. Gleichwohl ist die christliche Liebe auch bei den gleichen Werken eine andere und höhere; wie denn überhaupt sich die christliche Tugend von den Tugenden der Humanität bei den gleichen Werken durch den, dem Humanismus ganz unbekannten Begriff der Tugenden des wiedergeborenen Menschen wesentlich unterscheidet.

---

*) Hierauf ruht eigentlich am meisten die einzige, herrliche Größe Goethe's. Hierdurch — durch den Alles gewinnenden und bezwingenden göttlichen Geist der Humanität in der hohen und weitumfassenden Ausbildung, die er in Goethe erlangte, hat dieser Dichter den großen und entscheidenden Einfluß auf seine Zeit erlangt, mehr als durch die Schönheit und die tiefe Absichtlichkeit seiner Kunstschöpfungen.

Dasjenige, worauf sich die höhere Humanitätsbildung vorzüglich stützt, und wodurch sie ein Moment des Vorzugs selbst vor der eigentlich christlichen in unsrer Zeit gewinnt, wo die christliche noch nicht ihre höchste Entwicklungsstufe erreicht hat, ist, daß manche, als selbstständig, göttlich und emancipirt zu betrachtenden Strebungen in ihr eine freiere Entwicklung finden. So gehören der Humanitätsbildung in ihrem weitern wahren Begriffe die Künste durchaus an. Denn die eigentliche Kraft der Kunst ist die Seele; die Künste sind nichts als der Selbstausdruck der Seele. Darum sind die moralischen und religiösen Stoffe nicht vorzugsweise für sie geeignet; da in dem Begriffe derselben ein Moment der Selbstbestimmung liegt, so haben sie nicht die reine Unmittelbarkeit der Seelenempfindungen; — die Seele muß sie erst bewältigen. Das selbstständige, und auf gewisse Weise dem Christlichen entgegengesetzte Element in den Künsten ist öfters schon anerkannt, und diese deswegen wohl nicht mit der vollen Gunst angesehen, und darum wenigstens eine christliche Kunst verlangt worden. Nicht zu leugnen ist, daß das Christenthum auch auf die Entwicklung der Künste durch die Erweckung eines reichen Quells tiefer lebendiger Gefühle von wohlthätigem Einflusse gewesen sei. Indessen haben sich, was diesen Gegenstand betrifft, allerdings große Misverständnisse gezeigt, die auf eine Unkenntniß des Wesens der Kunst zurückzuführen sind. Wenn man von einer christlichen Kunst spricht, so kann sich dies im Wesentlichen nur auf den Inhalt, auf die Gegenstände, zu denen auch die in der Kunst ausgedrückten Gefühle zum Theil gehören, beziehen; welcher Inhalt von jedem Kunstwerke unabtrennlich und für dasselbe keinesweges indifferent ist. Der höhere Inhalt erhebt das Kunstwerk selbst. Allein es ist ein großer Irrthum, daß im Maaße des größern Stoffs, und überhaupt durch den Inhalt für sich der Werth eines Kunstwerks steigt. Denn was wir im Gegensatze des Inhalts die Form mit einem ganz falsch leitenden Namen nennen, ist vielmehr der Geist der Behandlung, der Geist der Poesie selbst. Denn die Poesie,

wenn wir mit ihr das allen Künsten gemeinschaftliche Wesentliche bezeichnen dürfen, zehrt jeden Stoff auf — macht ihn zu sich selber, versetzt ihn in ihr göttliches Reich, wo er als eine überirdische Blüthe nun neu hervorgeht. — Dadurch tritt sie uns in ihrer siegreichen Herrlichkeit entgegen, wobei der Gegenstand nur ein Verschwindendes sein kann. Auch lehrt die Erfahrung, daß Dichter, die vorzugsweise eine Hinneigung zu religiösen Stoffen zeigen, wie Klopstock, zum Theil nur auf Kosten eines eigentlich poetischen Charakters ihrer Werke die Opfer ihrer Pietät auf Altäre gebracht haben, die diese Opfer nicht annehmen.

Versetzen wir uns von dem Felde der Künste auf das der Moral, um zu bemerken, wie sich auch hier die Humanitätsbildung geltend macht: so hält sie sich zunächst vorzüglich an die philosophische Moral, die ihrem Wesen nach eine andre, als die christliche, durch diese, als in einer höhern Potenz stehende, nicht ganz aufgehoben wird, und auch für sich einer erhabnen Ausbildung fähig ist; — wie diese aber in einen äußern Formalismus übergehen will, bricht sie ihre zu harten Consequenzen, und wehrt ihrer, sich über das ganze Lebensgebiet verbreitenden, usurpirten Herrschaft. Man hat die Alternative aufgestellt: Alle Handlungen seien entweder moralische oder unmoralische, und höchstens in späterer Zeit zugestanden: einige seien gleichgültige. Nein, einige haben gar keine Beziehung auf die Moral, so wenig, wie man die Beachtung der Regeln der Perspective bei einer musikalischen Composition verlangt. Der moralische Maaßstab ist nicht an Alles im Leben anzulegen; die Moral reicht nicht in Alles hinein. Gesteht man dem Moralischen die Absolutheit göttlicher Natur zu, so theilt es diesen Vorzug namentlich mit der Kunst und der religiösen Liebe *).

*) Wenn in dem Shakespeareschen Drama Desdemona, die unschuldig grausam von ihrem Gemahl, dem sie Alles hingab, hingeopferte, sterbend, auf die Frage, wer sie getödtet, ausruft: Keiner, ich habe mich selbst umgebracht: so ist dies nicht moralisch, denn es ist eine Unwahrheit; weßhalb auch Othello,

— Die **Nothlüge** soll eine schlechte Entschuldigung sein. Schon in dem bloßen Ausdrucke **Nothlüge** ist eine **Erschleichung** und eine petitio principii enthalten, indem gerade die Frage ist, ob, was im Allgemeinen unter Nothlüge begriffen wird, **Lüge** sei, ob selbst einmal **Unwahrheit**, da jedes **Unwahre**, außer der Beziehung auf die Sache, auch ein moralisches Element hat. Es ist ein Inadäquates, in einer gewissen Beziehung nicht richtig; wobei denn die Frage bleibt, ob es nicht in der wesentlichsten Beziehung das Richtige sey. Wir wissen nämlich wohl, daß die Liebe und der Zweck manche fälschlich so genannten **Nothlügen** heiligen, und daß sie im Leben nicht zu vermeiden sind. Das unter ihr begriffene Harmlose ist aber durch die bloße Bezeichnung in einer solchen Verabscheuungswürdigkeit hingestellt, daß kein Philosoph sie zu vertheidigen wagt. — Der Humanismus vermag denn nun, indem er als absolute Potenz das in der natürlichen Menschheit erscheinende Göttliche festhält, es ganz zu emancipiren, und ihm eine absolute Selbstständigkeit zu vindiciren sucht, von seinem, wenngleich verschiedenen und untergeordneten Standpunkte aus, die philosophische Moral und die christliche Ethik zu rectificiren; auf eine ähnliche Weise, wie der Verstand die Vernunft, und die Vernunft die göttliche Offenbarung in der Form rectificirt; wovon der tiefere Grund, wie schon oben angedeutet worden ist, der sein möchte, daß die christliche Bildung bis jetzt

---

der von dem moralischen Standpunkte urtheilt, ausruft: Sie ist als eine Lügnerin zur Hölle gefahren; **ich** tödtete sie; — worauf eine Stimme, dem Chorus der alten Tragödie gleich, hineinschallt: Um so mehr ist sie Engel, und du Teufel! — Wie? Sollten so ursprüngliche und göttliche Gewalten, wie die Kunst und die religiöse Liebe, nicht der Moral ebenbürtig sein? — So werden sie im Leben in Wahrheit auch geachtet, nur nicht in den abstrakten, von einseitiger Consequenz beherrschten Systemen. Nur durfen sie nicht mit der Moral in **Widerspruch** stehen, wie dies bei der Lüge der Fall wäre. Desdemona's Lüge ist aber auch keine Lüge im eigentlichen Sinne. S. den Verfolg.

noch nicht den Gipfel ihrer Entwicklung erreicht hat, so daß sie schon die verschiedenen, in der Menschennatur liegenden großen und absoluten Strebungen, ohne diese zu alteriren, und auch ohne sich selbst in ihrem eigensten Wesen aufzugeben, in sich aufnehmen kann, und daß daher gleichsam der Exponent der Ausgleichung des christlichen Geistes mit dem Genius noch nicht gefunden ist.

In der höchsten Bedeutung indessen erscheint der Humanismus, wenn er, wie er nur in dieser Beziehung hier aufgeführt werden konnte, ganz eigentlich eine Aberration auf dem Gebiete der Religion wird, d. i. wenn er neben den glänzenden Vorzügen, die im Begriffe der höhern Humanitätsbildung liegen, das Christenthum auf eine formelle Weise mit sich vereinigt, welches sich jedoch auf die Anerkennung der christlichen Kirche und auf die christliche Moral und christliche Denkart überhaupt, mit Ablehnung des Dogma beschränkt. In dieser Gestalt ist der Humanismus oder vielmehr das in der Form des Humanismus sich darstellende Christenthum im Allgemeinen der Ausdruck des Christenthums in der neuern Zeit überhaupt. Dasselbe nämlich mit seinem überschwenglichen theoretischen und praktischen Inhalte ist, ganz abgesehen von den Glaubenslehren, schon wesentliches Element der europäischen Bildung geworden, und begründet ganz eigentlich die neuere allgemeine Bildung: es ist kein Gebildeter in unsern Tagen, der nicht für einen Christen angesehen sein wollte, wie skeptisch oder protestirend er sich auch gegen die Glaubenslehren verhielte. Auf diesem Standpunkte erblicken wir denn allerdings auch die Koryphäen der höheren Humanitätsbildung, und überhaupt eine nicht geringe Anzahl der ausgezeichnetsten Geister der letztvergangenen Epoche, die unsrer Nation als Leitsterne vorangegangen sind, und denen sie in ihrem Pantheon unsterbliche Ehre erweist. Wenn man indessen, ungeblendet von den hohen humanistischen Vorzügen, durch welche sich ihre Werke auszeichnen, ein schärferes Augenmerk auf die umfassenden und tiefen Ideen richtet, durch die z. B. Lessing und Jacobi eine

so große Gewalt über ihr Zeitalter geübt haben, so läßt sich gerade von dem Außerordentlichsten, was an ihnen hervortritt, nachweisen, daß sie es nicht besitzen würden, wenn das Christenthum nicht gewesen wäre, daß die christliche Wahrheit ihren größten Ideen zum Grunde liegt, von welcher diese, ihnen unbewußt, zum Theil abgeleitete Strahlen sind. Ueberhaupt, wenn man nur seinen Gedanken Consequenz giebt, wenn man sich bewußt wird, daß die christliche Moral, und die christlichen Tugenden auf das Dogma gegründet sind, so kann man sich nicht darüber verblenden, daß die gesammte hohe und gepriesene Bildung, deren sich die neuere Menschheit erfreut, mit ihren Gemüths- und Geistes-Eigenschaften, mit dem Adel und der Reinheit ihrer Gesinnung, und mit dem hohen, über das Leben und die Gesellschaft ausgegossenen sittlichen Reize — daß dies Alles nicht sein würde, wenn der Herr nicht auf der Erde gewandelt hätte.

Mit der jetzt vollendeten Darstellung des Humanismus haben wir die der Aberrationen der Ersten Hauptklasse, derer, die aus einer gleichsam centrifugalen Tendenz entspringen, beschlossen, als welche von uns, nach der oben gegebenen Eintheilung, der Rationalismus mit seinen neuen Entwicklungsformen, dem Neuen Protestantismus und dem Philosophismus, und als praktischer Gegenstand der Humanismus aufgeführt sind. Sie sind als die Hauptformen zu betrachten, in denen sich die Vernunft in unsern Tagen die Religion gerecht gemacht hat. Wir wenden uns nun zu den Aberrationen der zweiten Hauptklasse, die auf das Gebiet der Religion selbst fallen, und denen eine centripetale Tendenz beizulegen ist. Sie sind der Dogmatismus und das ethische Gegenbild desselben, der Pietismus.

(Der Schluß folgt.)

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Fortsetzung des zweiten Artikels (Bd. III. Heft 1.).

C. L. Michelet: Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, oder die ewige Persönlichkeit des Geistes; Berlin 1841.

„Die europäische Triarchie"; Leipzig 1841.

J. Fr. Reiff, der Anfang der Philosophie, mit einer Grundlegung der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften; Stuttgart 1841.

K. Werder, Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik: erste Abtheilung; Berlin 1841.

Casimir Conradi, Kritik der christlichen Dogmen, nach Anleitung des apostolischen Symbolums; Berlin 1841.

J. E. Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphysik, für Vorlesungen; Halle 1841. — Derselbe, Natur oder Schöpfung? Eine Frage an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie; Leipzig 1840.

Die Aufmerksamkeit, welche fortwährend im Publikum der Krisis zugewandt wird, die — so scheint man wenigstens ziemlich

allgemein zu urtheilen, — eben jetzt die Hegel'sche Schule zu bestehen hat, veranlaßt uns, mit einstweiliger Beiseitesetzung anderer, an sich selbst zum Theil gehaltvollerer literarischer Erscheinungen der neuesten Zeit, unsern Blick noch einmal nach ihr hinzuwenden. Wir nehmen in diesem Sinne die Betrachtung unsers zweiten Artikels wieder auf, ohne uns jedoch dabei auf Schriften und Schriftsteller zu beschränken, welche derjenigen Fraktion angehören, die wir dort mit dem Namen der jüngern Hegel'schen Schule bezeichneten. Das Interesse dieser Betrachtung liegt vielmehr wesentlich in dem Conflikte, welcher durch das Hervortreten dieser jüngern Fraktion, so wie andrerseits durch das äußere Misgeschick, welches die gesammte Schule betroffen hat, hervorgerufen worden ist. Die Beschaffenheit dieses Conflikts durch gleichmäßige Beachtung der Stimmen, die sich von den verschiedenen Seiten her vernehmen lassen, zu deutlicherem Bewußtsein zu bringen, ist der Zweck der gegenwärtig unternommenen Fortsetzung jener kritischen Uebersicht.

Wir nehmen den Faden zunächst da wieder auf, wo wir ihn am Schlusse der ersten Hälfte dieses Artikels fallen ließen. Die Erwähnung der Feuerbach'schen und Strauß'schen Schriften gab uns Veranlassung, des philosophischen, und insbesondere theologischen, religionsphilosophischen Naturalismus zu gedenken, der sich in der jüngern Fraktion an die Stelle der strengen Systematik und Methodik des Meisters einzudrängen droht, oder vielmehr wirklich schon eingedrängt hat. Es war zu erwarten, daß dieser Naturalismus eine Reaktion innerhalb der Schule selbst, und auch wohl von Seiten solcher Glieder der Schule hervorrufen würde, die wir mit ihrer sonstigen Denkweise nicht gerade abgeneigt finden, sich, was die Stellung zu Staat und Kirche betrifft, dem Bekenntnisse der jüngeren Fraktion anzuschließen. In diesem Falle befindet sich, auf gewisse Weise wenigstens das neuerlich erschienene Werk von Michelet: „Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele" (Berlin 1841). Nicht, als ob dasselbe unmittelbar gegen die Tendenzen von Strauß und Feuerbach

gerichtet wäre; es stellt sich vielmehr zu diesen, wie sich von der bekannten Gesinnung des Verfassers der „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie" nicht anders erwarten ließ, im Allgemeinen in ein freundliches Verhältniß, und theils nur indirekt, theils, insofern der Widerspruch allerdings auch ein direkter wird, nur an einzelnen Stellen und in Bezug auf einzelne Punkte kommt die, durch den strengeren Anschluß an den gemeinschaftlichen philosophischen Meister bedingte, abweichende Richtung des Vf. an den Tag. Sie zeigt sich schon in der Art und Weise, wie der Vf., ungeachtet er von einer außer- oder überweltlichen Persönlichkeit Gottes und einer persönlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele eben so wenig etwas weiß, wie Strauß und Feuerbach, doch an den orthodoxen Ausdrükken, die von jenen mit dem Inhalte zugleich verworfen werden, in der scholastischen Weise des ältern Hegelianismus festhält, auch da festhält, wo er diesen Ausdrücken eine völlig heterodoxe Deutung giebt. Welches diese Deutung ist, brauchen wir nicht ausführlich zu berichten; es genügt, zu bemerken, daß der Verf. in der populären Form von Vorlesungen eine überaus plane und deutliche, von den Dunkelheiten und Zweideutigkeiten der Hegel'schen religionsphilosophischen Vorlesungen und anderer Schriften ähnlichen Inhalts vollkommen freie, dabei aber doch in allen Hauptpunkten streng an den Sinn des Meisters sich haltende Lösung der Probleme gegeben hat, die in den auf den Titel des Werkes genannten Begriffen enthalten sind. Es genügt, sagen wir, zur allgemeinen Charakteristik des Buchs, dies zu bemerken, und daran etwa noch, die Haltung und Schreibart desselben betreffend, die Notiz zu knüpfen, daß der Verf. diesmal auf die Schärfe und Rücksichtslosigkeit der Polemik, die in seinem frühern geschichtlichen Werke einen so üblen, der Sache selbst, die er vertritt, so ungünstigen Eindruck hervorgebracht hatte, verzichtet, und in einem ruhigern, mildern Tone gesprochen hat. Nur bei einer einzelnen Stelle des Buches sei es uns verstattet, einige Augenblicke zu verweilen, weil uns dieselbe für das Buch selbst und seinen Verfasser und für

die Gegner, mit denen er sich an dieser Stelle zu thun macht, als gleich charakteristisch erscheint.

Strauß, in einer Anmerkung zu seiner Dogmatik (Bd. I. S. 673), hatte den Vorwurf der „Unüberlegtheit" gegen mehrere der jüngeren Philosophen aus Schellings und Hegels Schule (Daumer, Rosenkranz u. a.) ausgesprochen, welche „von der Verachtung jener Philosophen gegen den quantitativ unendlichen Progreß und die allerdings hohlen Tiraden der Aufklärung über die Stufenleiter der Welten, welche alle wir noch einmal als eine Reihe immer höherer Schulen zu durchlaufen hoffen können u. s. f., die Anwendung machen, daß sie auch die Voraussetzung, daß auch andere Körper außer der Erde mit menschenähnlichen Wesen bevölkert seien, verächtlich von sich weisen." „Es würde nämlich," so heißt es dort weiter, „es würde aus der Annahme, daß nur diese Erde von intelligenten Wesen bewohnt sei, bei dem nachweislich späten Ursprunge dieser letzteren auf ihr, der Satz folgen, daß einmal eine Zeit gewesen, wo im Universum der endliche Geist noch nicht entwickelt war; ein Satz, der dem alten Theismus unschädlich, ja dienlich, mit der spekulativen Idee des Absoluten schlechterdings unverträglich ist." Hierauf entgegnet Michelet (S. 240 f.) Folgendes: „Vielmehr würde der umgekehrte Satz, daß der endliche Geist im unendlichen Regresse der Zeit schon immer existirt habe, dem spekulativen Begriffe des Geistes widersprechen. Denn da der Geist überhaupt eben dies ist, nur das zu sein, wozu er sich durch seine eigene Freiheit erhoben hat, also einen Zustand der Ungeistigkeit oder bloßen Natürlichkeit aufheben muß, um zu sich selbst zu kommen: so hat er an der Natur seine zeitliche Voraussetzung, und ringt sich aus derselben durch freie Thätigkeit heraus. Dazu bedarf er aber eben der Zeit, und er kann nur in der Zeit aus der Natur hervorgehen. Die Natur ist außerzeitlich, weil sie nicht durch sich selbst, sondern durch die ewige Idee gesetzt ist. Der endliche Geist aber setzt sich selbst, und so auf endliche Weise und in der Endlichkeit, damit wiederum aus dieser Voraussetzung in der Zeit das

Bewußtsein des unendlichen Geistes hervorgehe." — Vermöchte Herr Michelet weiter nichts, als dies, zu Gunsten seiner Ansicht vorzubringen, so würde er damit, auch im Sinne der Hegelschen Philosophie, allerdings noch wenig gegen seinen Gegner ausgerichtet haben. Dieser nämlich würde, auch wenn er den Satz von der Nothwendigkeit der Erzeugung des Geistes, oder bestimmter, der zeitlichen Erzeugung des endlichen Geistes durch sich selbst, nicht in Abrede zu stellen gedächte, doch mit Recht entgegnen können, daß aus diesem Satze nichts Anderes, als höchstens nur dasjenige folgt, was Herr Michelet dadurch abwehren will, der Regreß ins Unendliche. Alles endliche Geistesleben, so etwa könnte Strauß repliciren, hat freilich, als zeitliches, ein natürliches Dasein zu seiner Voraussetzung; allein wie der Regreß im Setzen der als abgelaufen zu denkenden Zeitmomente ins Unendliche geht, so hinderts nichts, auch die Akte der Entstehung endlicher Geister ins Unendliche rückwärts vervielfältigt zu denken, obgleich jedem einzelnen dieser Akte ein Moment des natürlichen Daseins, des Naturlebens, als vorangehend, auch zeitlich ihm vorangehend, zu denken ist. Strauß könnte sich, um dies begreiflich zu machen, auf die Mathematiker berufen, denen es in den höhern Regionen ihrer Wissenschaft bekanntlich etwas ganz Geläufiges ist, unter einer Mehrheit von Größen, deren jede eine unendliche ist, dennoch eine Differenz, sogar eine endliche, mathematisch bestimmbare Differenz, zu setzen oder vorauszusetzen. — Allein Michelet bringt allerdings noch ein Argument von größerer Erheblichkeit. Er beruft sich auf die im Begriffe des Geistes, des unendlichen, absoluten, begründete Nothwendigkeit, „das Bewußtsein über seine früheren Entwicklungsstufen zu haben," oder mit andern Worten: „absolute Continuität und Füreinandersein seiner verschiedenen Entwicklungsmomente zu sein." „Was Strauß bewog," so heißt es, mit Bezug auf eine frühere Stelle des Buches, in welcher die eben erwähnten Ausdrücke gebraucht worden waren, „den Regreß ins Unendliche auf den endlichen Geist, selbst auf Kosten des Begriffs des Geistes, zu übertragen, war

wohl die Reflexion, daß sonst im Absoluten eine Veränderung vorgegangen wäre, indem es unendliche Zeit nicht als Geist existirt hätte. Aber was hilft es, diese Veränderungen beseitigen, wenn wir nicht die Fortschritte der Weltgeschichte leugnen können? Wird, um von Gott die Veränderung zu entfernen, angenommen, daß immer auf verschiedenen Sternen die Weltgeschichte in ihre verschiedenen Stadien getreten ist, so daß im Ganzen jeden Augenblick alle Stufen vorhanden sind, so verfallen wir damit in die schon beseitigten Widersprüche einer absoluten Zersplitterung des göttlichen Selbstbewußtseins und einer steten Einerleiheit des Geistes."

Es kann wohl kein Zweifel darüber sein, daß, so viel den Gesichtspunkt betrifft, in welchen die Hegelsche Philosophie sich stellt, diese Erwiederung eine vollkommen treffende, ja schlagende ist; so wie auch über Hegels eigene Meinung, die Streitfrage über die Bewohner anderer Weltkörper betreffend, kein Zweifel sein kann, und das Bemühen Strauß'ens, den Widerspruch gegen seinen Meister in diesem Punkte zu vertuschen, vergeblich bleibt. Hegel hat sich, gleich Schelling, Steffens, Schubert und andern Philosophen, die entweder auf dem pantheistischen Standpunkte stehen geblieben, oder durch ihn hindurchgegangen sind, an mehreren Stellen seiner Schriften zwar mehr oder weniger verdeckt, aber unzweideutig genug gegen die Annahme vernünftiger Geschöpfe außerhalb unsers Planeten oder vor der Menschengeschichte erklärt, und er mußte sich so erklären, wenn es ihm mit dem Unterschiede seines Begriffs der Gottheit von dem Spinozistischen Ernst war, wenn sein Satz von der „übergreifenden Subjektivität" des Geistes, des absoluten Geistes, etwas mehr, als eine bloße Redensart sein sollte. Zu einer Redensart, einer hohlen, leeren, gedankenlosen Redensart ist offenbar dieser Satz, ist mit ihm der Unterschied, den auch Er nicht fahren lassen will, der „absoluten Philosophie" vom Spinozismus, bei Strauß herabgesunken, schon dadurch herabgesunken, daß er den absoluten Geist über eine Mehrheit, wohl gar über eine unendliche Mehrheit von Welten sich vertheilen

läßt, auf deren keiner er, — so müssen wir dann offenbar annehmen, — ein Bewußtsein von demjenigen hat, was er auf jeder der andern ist. Freilich dürfen wir voraussetzen, daß Strauß, um den der Philosophie, zu der er sich bekennt, so unentbehrlichen Begriff des „absoluten Wissens" zu retten, eine absolute Gleichheit der Entwicklungsformen des Geistes auf jeden einzelnen der unzähligen kosmischen Schauplätze seiner Offenbarung behaupten wird. Er wird sie um so mehr behaupten, als er nur durch solche Behauptung auch dasjenige zu erreichen vermag, um was es ihm, wie Michelet richtig bemerkt hat, eigentlich zu thun ist, den Schein der Veränderungslosigkeit des Absoluten bei aller Succession und allem Wechsel der Phasen des endlichen Geisteslebens. Aber was wird denn dadurch Wesentliches an seiner Sache gebessert? Ein Wissen, welches nur das Allgemeine weiß, nur die Kategorie, die Gattung oder die wiederkehrende Form des geistigen Daseins und des Daseins überhaupt, dem aber das Concrete und Einzelne, die Welt der empirischen Wirklichkeit, bis auf einen, im Verhältniß zum Ganzen dieser Welt unendlich kleinen Bruchtheil dieser Welt, unzugänglich ist und stets unzugänglich bleibt: verdient denn ein solches Wissen noch den Namen des absoluten Wissens? Oder kann von Persönlichkeit, von übergreifender Subjektivität des absoluten Geistes da die Rede sein, wo der Geist so entschieden der Macht des A n d e r s s e i n s, der räumlichen Aeußerlichkeit, anheimfällt, daß jedes Moment seines kosmischen Daseins nur für sich selbst, aber nicht für die andern das ist, was es ist? Strauß wird nicht auf die Gleichgültigkeit dieser räumlich-zeitlichen Vervielfältigung des geistigen Daseins für den Geist sich berufen, wird nicht, mit Hegel, den Spruch des alten Philosophen anführen wollen, daß es einerlei sei, dasselbe Einmal setzen, oder es Myriadenmale setzen. Denn eben dadurch, daß er auf der räumlich-zeitlichen Unendlichkeit des Geistes, auf der Unendlichkeit des Pro- und Regresses im Setzen geistigen Daseins beharrt, zeigt er, daß ihm diese Unendlichkeit, diese unendliche Wiederholung des, der Voraussetzung nach, Einen und Selben,

nicht gleichgültig ist. Die Ausflucht, daß Raum und Zeit, als Formen der Aeußerlichkeit, kein wahres Dasein umschließen, kein solches, welches der Geist, um als seiner selbst mächtig, als für sich selbst durchsichtig gelten zu können, nothwendig seiner Besonderheit und Einzelheit nach in sein Bewußtsein aufnehmen müßte, — diese Ausflucht könnte höchstens Hegeln zu Statten kommen, der sich ihrer doch da, wo es gilt, das Bewußtsein, welches der absolute Geist von sich selbst hat, begrifflich festzustellen, nicht bedient. Auf keine Weise aber kann sie Dem zu Statten kommen, der eben dadurch, daß er dem Geiste ein auch äußerlich unendliches Dasein in Raum und Zeit zuspricht, beweist, daß Raum und Zeit ihm etwas mehr sind, als bloße Formen der Aeußerlichkeit für den Geist.

So hat uns also dieser, von Seiten der älteren oder eigentlichen Schule Hegels, — der wir, wie sehr er sich übrigens in der Unumwundenheit seines theologischen Glaubensbekenntnisses den Männern der „Linken" anschließen mag, Hrn. Michelet im Wesentlichen doch beizählen müssen, — gegen eine Behauptung der jüngeren erhobene Widerspruch Gelegenheit gegeben, an einem recht auffallenden Beispiele die Wahrheit unserer früheren Behauptung in Betreff des Naturalismus zu erweisen, zu welchem, unter den Händen dieser jüngern Fraktion, die spekulativen Gedanken des Meisters herabgezogen werden; zugleich aber, auf einen Punkt aufmerksam zu machen, an welchem, deutlicher vielleicht, als an irgend einem andern, die innere Dialektik hervorbricht, an welcher das pantheistische Princip des Systemes, so festgegründet, so unwiderleglich es auch der Schule selbst erscheinen mag, nothwendig zu Grunde geht. So einleuchtend es nämlich ist, daß in der Strauß'schen Auffassung dieses Princips der spekulative Sinn desselben, insofern dieser Sinn, nach Hegels vielbesprochenen Worten, darin besteht, das Absolute nicht blos als Substanz, sondern als Subjekt zu fassen, verloren geht: so einleuchtend ist doch auf der andern Seite das Recht dieser Auffassung, sobald man den unbefangenen, natürlichen oder gesunden Menschenverstand zum Richter über jene

verschiedenen Auffassungsweisen bestellt. Ueber dieses Recht haben sich, was zunächst nur die einfache, aller Welt so nahe liegende Frage nach der Existenz vernünftiger Creaturen auf andern Weltkörpern betrifft, seit durch die Entdeckung des Copernikanischen Weltsystems die Unendlichkeit des räumlichen Universums in das allgemeine Bewußtsein eingetreten ist, immer nur diejenigen täuschen können, in denen irgend eine einseitige, spekulative oder theologische Richtung die gesunde Vernunft zum Schweigen gebracht hatte. Der schlichte, natürliche Vernunftglaube hat sich stets entschieden, und wird nicht aufhören, sich zu entscheiden für das Dasein solcher Geschöpfe; sein Ausspruch bleibt derselbe, gleichviel, ob beim Aufwerfen der Frage von theistischen oder von pantheistischen Voraussetzungen ausgegangen wird, und sein Interesse dabei ist an sich selbst unabhängig von dem näheren Interesse, welches vermöge der besondern Voraussetzungen der Hegel'schen Spekulation noch hinzukommt, an der Frage, ob der Geist überhaupt als Zeitwesen zu aller Zeit bestanden habe, oder erst in bestimmter Zeit hervorgegangen sei. Aber auch in Bezug auf diese letztere Frage ist die Entscheidung der gesunden Vernunft nichts weniger, als zweifelhaft. Wenn die gesunde Vernunft, der Schöpfungslehre des Christenthums sich anschließend, gegen die Annahme einer Entstehung des endlichen, creatürlichen Geistes, auf fremden Weltkörpern nicht minder, wie auf dem unsrigen, keinen Widerspruch erhoben hat, so geschah dies immer nur unter der Voraussetzung, daß für die Ausfüllung der unendlichen Zeit vor dem Hervorgehen des creatürlichen Geistes hinreichend durch den Begriff der Ewigkeit Gottes, als des schöpferischen Geistes, gesorgt sei. Da nun diese Voraussetzung im Hegel'schen Systeme bekanntlich der Voraussetzung hat weichen müssen, daß Gott, als persönlicher, zeiterfüllender Geist, nur im creatürlichen Geiste wirklich sei, so wird dadurch allerdings das Interesse der gesunden Vernunft an der Existenz außerirdischer vernünftiger Geschöpfe ein doppeltes, indem diese Geschöpfe ihr nunmehr dienen müssen, nicht nur eine unendliche, sonst vernunftleere

Körperwelt im Raume, sondern auch einen unendlichen, sonst vernunftleeren Zeitverlauf mit geistigem Leben auszufüllen. Es wird dieses Interesse um so dringender, je ungereimter und abenteuerlicher der natürlichen Vernunft die Vorstellungen erscheinen müssen, welche, wenn wir Michelet glauben wollen, in dem Hegel'schen Systeme, die Zeit betreffend, welche dem Hervorgehen des Geistes in dem irdischen Menschengeschlechte und seiner Geschichte voranging, an die Stelle des natürlicheren Hinblicks auf eine außerirdische Geisteswelt treten würden. Während nämlich, — so hatte der genannte Jünger schon in seinem geschichtlichen Werke, bei Gelegenheit seiner kritischen Darstellung der Steffens'schen Naturphilosophie, ausführlich gelehrt, und hierauf kommt er auch in der gegenwärtigen Darstellung zurück, — während man den unendlichen Regreß des selbstbewußten Geisteslebens in Abrede stellt, so behauptet man den unendlichen Regreß des Naturlebens und des Daseins der Körperwelt. Die Natur in der Totalität ihrer Gestalten, sogar die Gestalt des Menschen als blos natürlichen, des Bewußtseins und der Vernunft noch entbehrenden Organismus mit eingeschlossen, soll gleich anfangslos, wie die logische, über Raum und Zeit erhabene, im engern Sinne ewig zu nennende Idee, in wandelloser Gesetzlichkeit ihrer Bewegungen und Lebensumläufe bestanden haben; sie soll nur in dem Einen Augenblicke eine, noch jetzt in der Construktion der Oberfläche unsres Erdballs und in den unter derselben verborgenen Resten einer andern Welt organischer Geschöpfe wahrnehmbare Umwandlung erlitten haben, als der Geist, der bisher als unentwickelte Potenz in ihr geruht hatte, sich zuerst zur Aktualität des seiner selbst bewußten Daseins entfaltete. — Ob diese seltsame Hypothese wirklich, wie Michelet es zu behaupten scheint, in der authentischen Lehre des philosophischen Meisters begründet sei, können wir hier nicht untersuchen. So viel erhellt, daß weder sie, noch freilich auch irgend eine andere, vom Standpunkte der Hegel-Michelet'schen Lehre zur Beantwortung der doch nicht abzuweisenden Frage über den Inhalt des vorgeschichtli chen Zeit

verlaufs etwa zu ersinnende Hypothese zur Schlichtung jener Differenz, die zwischen dem spekulativen Sinne dieser Lehre und den Forderungen des natürlichen Menschenverstandes unläugbar obwaltet, das Mindeste beitragen kann.

Wer, wie nicht nur Michelet und, in seiner Beurtheilung des Strauß'schen Werkes, auch Rosenkranz solches gethan, sondern, wie jeder wirkliche Anhänger des Hegel'schen Systemes in seiner authentischen Gestalt nicht anders thun kann, dem von Strauß und neben ihm auch von Vatke*) geltend gemachten Ausspruche des gesunden Menschenverstandes gegenüber, auf der Ausschließlichkeit der Verwirklichung des göttlichen Geistes innerhalb dieses Weltkörpers und in der Menschengeschichte beharrt: der wird seine Behauptung offenbar nicht anders motiviren können, als in derselben Weise, wie es auch Michelet thut, durch Berufung auf die vermeintliche Richtigkeit des Raum- und Zeitbegriffs, als bloßer „Formen der Aeußerlichkeit" oder des „Andersseins der Idee," oder auch, wie es Michelet, mehr in Kant'scher, als Hegel'scher Weise ausdrückt, als blos subjektiver Formen, solcher, „die nur dem Scheine des menschlichen Bewußtseins angehören, und nichts wahrhaft Wirkliches sind." Der Begriff Gottes, des göttlichen Geistes, bleibt, so behaupten Jene, von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe, wenn auch seine zeitliche Verwirklichung erst von einem Zeitmomente anhebt, der uns, im Gegensatze des unendlichen Regresses der zeitlichen Vergangenheit, als ein bestimmter erscheint; er bleibt der unendliche, der unbedingte, auch wenn diese Verwirklichung nur in einem beschränkten Theile des räumlichen Universums erfolgt, in einem solchen, welches, gegen die Unendlichkeit dieses Universums gehalten, wie ein einzelner Punkt verschwindet. — Man sieht, daß in dieser Argumentation der Zeit- und Raumbegriff, statt als Affirmationen, wofür sie das natürliche Bewußtsein nimmt, des Seins und der Wirklichkeit, vielmehr als Negationen

*) In einer Recension der Schrift von Schaller: Der persönliche Christus und die Philosophie, in den Hall. Jahrbüchern; November 1838.

behandelt werden. In der That auch ist dies die Stelle, welche ihnen Hegel anweist, wenn er mit ihnen, als den von ihm sogenannten Formen des Außersichseins der Idee, die philosophische Naturwissenschaft eröffnet; er macht sie dadurch in der That zu dem ausdrücklichen Nichtsein der Idee. Gegen diese Ansicht, die freilich mit nichten die unsrige ist, eine ausdrückliche Polemik zu eröffnen, ist hier der Ort nicht. Es genüge, bemerklich zu machen, einestheils, daß eben hier die Wurzel der Widersprüche dieser Philosophie gegen den gesunden Menschenverstand zu suchen ist, gegen welche die Reaction, die sich in dem jüngern Theile der Hegel'schen Schule von Seiten des letztern erhoben hat, gerichtet ist; anderntheils, daß sie sich selbst unmöglich consequent bleiben kann. Denn woher, wenn wirklich die Formen des Raumes und der Zeit nur das Nichtsein der Idee bezeichnen, woher dennoch die Nothwendigkeit, daß nichtsdestoweniger die Idee sich auch in diesen Formen verwirkliche? Woher, wenn die Idee eine ganze Unendlichkeit des Zeitverlaufes hindurch, unbeschadet ihrer Wahrheit, unverwirklicht bleiben konnte, woher denn auf einmal ihre urplötzliche Verwirklichung innerhalb der Zeit; und woher, wenn die Idee gegen die ganze Unendlichkeit des Raumes sich gleichgültig verhält, die Anknüpfung dieser ihrer zeitlichen Verwirklichung an einen bestimmten Raumpunkt? Insbesondere aber, wenn die zeitliche Verwirklichung der Idee einen Anfang in der Zeit genommen hat, woher die Voraussetzung, daß sie nicht auch in der Zeit ein Ende nehmen werde? Oder irren wir, wenn wir diese Voraussetzung dem Hegel'schen Systeme unterlegen? Lehrt etwa dieses System wirklich, wie der alte Stoicismus, an einen dereinstigen Weltuntergang glauben, an eine Zukunft, in welcher, wie er in der Vergangenheit es war, der endliche Geist, wenn nicht auch die Natur, im absoluten Geiste, d. h. in diesem Zusammenhange offenbar nichts Anderes, als in der zeit- und raumlosen Idee, verschwunden sein wird?

Was dagegen die Ansicht betrifft, welche, im Interesse der gesunden Vernunft, Strauß an die Stelle jener ihm freilich nicht

mit Unrecht anstößigen hat setzen wollen, so wird es hinreichen, mit ein paar Worten die Rohheit zu rügen, welche in diesem unmittelbaren Hineintragen von Wahrheiten oder Forderungen des gemeinen Menschenverstandes in einen spekulativen Zusammenhang liegt. Von den Bewunderern des Strauß'schen Schriftstellerthums pflegt unter vielen andern Eigenschaften die Feinheit gerühmt zu werden, mit der er sich bei schwierigen Verwicklungen, in welche ihn der gegenständliche Inhalt seiner Darstellung hineingerathen ließt, zu benehmen wisse. — Feinheit? Im gegenwärtigen Falle hätte der unbeholfenste Anfänger nicht täppischer, nicht tölpelhafter zufahren können, als es dem gewandten, durch vielfache Uebung, sollte man meinen, hinlänglich geschulten Kritiker begegnet ist. Als ob es nur eine geringfügige Kleinigkeit wäre, meint er einem spekulativen Zusammenhange, der in allen seinen Momenten auf die Voraussetzung der räumlich-zeitlichen Begränztheit des geistigen Universums gebaut ist, die entgegengesetzte Voraussetzung, die Voraussetzung seiner Unendlichkeit im Raume und in der Zeit, unterlegen zu können, und dabei doch den Sinn dieses Zusammenhangs nicht im Mindesten zu alteriren. Und indem er sich selbst einer so schülerhaften Interpretation seines Meisters, oder richtiger, indem er sich eines so groben Abfalls von der Lehre dieses Meisters zum nackten Spinozismus — was sagen wir, zum Spinozismus? zu einem an spekulativem Gehalte noch tief unter dem Spinozismus stehenden Naturalismus, sollten wir sagen — schuldig macht, hört er nicht auf, nicht blos (S. 515) über die „rechtgläubigen Schüler Hegels, die ihren Meister sehr schülerhaft auslegen", höhnisch die Achseln zu zucken, sondern auch (S. 523) gegen die von Hegel emancipirten philosophischen Bekenner einer überweltlichen Persönlichkeit die Beschuldigung zu erheben, daß sie „die Ruhe in der Bewegung, das Bleibende im Wechsel zu erkennen, d. h. überhaupt spekulativ zu denken, unfähig, neben dem zur Identität sich aufhebenden Unterschiede eine Identität als solche, außer und über dem mit sich zusammengehenden Andersſein ein

Fürsichsein als solches haben möchten; d. h. daß sie von dem Standpunkte der Wissenschaft unserer Zeit auf den des gemeinen, nur durch spekulative Reminiscenzen und Prätensionen aufgeblasenen und verschrobenen Bewußtseins heruntergekommen seien!" Was soll man zu der — Dreistigkeit sagen, welche in demselben Augenblicke, wo sie durch ihre höchst unwissenschaftliche Entstellung des Systems, welches als das non plus ultra wissenschaftlicher Einsicht von dem Verf. gerühmt wird, den faktischen Beweis liefert, daß über dieses System hinausgegangen werden muß, sich dergleichen Invektiven gegen diejenigen erlaubt, welche mit solchem Hinausgehen wissenschaftlich Ernst machen? Also davon hat Herr Strauß niemals eine Ahnung gehabt, wie genau dieselben, von dem natürlichen Bewußtsein, von der natürlichen Vernunft eingegebenen Erwägungen, welche ihn zu jener trivialen Vermischung von Sätzen des gemeinen Verstandes mit Begriffsbestimmungen eines durchgebildeten, in sich abgeschlossenen philosophischen Systems, veranlaßt haben, mit der Frage jenes Fortschritts zusammenhängen, wie diese Erwägungen und keine anderen, einem Denker, dem es Ernst um die Sache ist, Veranlassung werden können, wissenschaftlich nach den Bedingungen zu forschen, unter denen, dem philosophischen Ideengehalte unbeschadet, den Forderungen der gesunden Vernunft genügt werden kann? Er begnügt sich nicht nur für seine Person damit, den Inhalt dieser Forderungen, ohne irgend einen Versuch wissenschaftlicher Verarbeitung, dem kunstvollen Gewebe des Systems wie einen Lappen anzuflicken, sondern er erkühnt sich auch, dieses sein Verfahren für das einzig spekulative auszugeben, und jeden, der noch eine weitere Arbeit hier für nöthig hält, eben darum als einen „des spekulativen Denkens Unfähigen," ja als einen Solchen, der es unmöglich redlich meinen könne, dem es nur um das Geschrei und Aufsehen zu thun sein müsse, mit der Miene eines spekulativen Ketzerrichters zu verdächtigen? Vor einem Publikum zu verdächtigen, welches Er und seines Gleichen bald glücklich dahin gebracht haben werden, daß es dergleichen

philosophischen Autodafé's mit nicht minderem Jubel Beifall zujauchzt, wie das Publikum Philipps des Zweiten den zur Ehre Gottes und der allein selig machenden Kirche angezündeten!

Es bedarf nämlich wohl kaum einer ausdrücklichen Bemerkung, wie aus dieser Antinomie, in die sich faktisch der Pantheismus der Hegel'schen Schule verwickelt hat, es keinen andern Ausweg giebt, als allein in den philosophischen Theismus. Auch dem blödesten Auge muß es einleuchten, wie der Philosoph, dem es Ernst ist mit jener absoluten Durchsichtigkeit des Geistes für sich selbst, mit jenem Uebergreifen der geistigen Subjektivität, des Bewußtseins, über alle Momente des realen Daseins, welche man so laut für die unantastbare Grundanschauung der Hegelschen Philosophie ausgeben hört, und der doch nicht den Geist in einer Weise, die nicht minder schroff, wie die Negation dieser Anschauung es thut, dem auf die natürliche, gesunde Vernunft begründeten Gottesbewußtsein widersprechen würde, verendlichen will, unabweislich sich zu der Annahme einer überweltlichen Persönlichkeit hingetrieben findet, einer Persönlichkeit, in welcher das, dessen Forderung nur, aber nicht dessen Erfüllung, in dem creatürlichen Geiste vorhanden ist, als von Ewigkeit zu Ewigkeit realisirt zu denken ist. In diesem Sinne können wir nicht umhin, es der kecken Aufrichtigkeit der gegenwärtigen Vorkämpfer beider Richtungen der Schule Dank zu wissen, daß sie jene Fragen, welche die ältere Schule mit jener scheuen Zaghaftigkeit, in welcher sich das geheime Bewußtsein ihres Widerspruchs gegen unumstößliche Wahrheiten der gesunden Vernunft verräth, zu umgehen suchte, unumwunden, wie es sich gebührt, aufgeworfen, und eben so unumwunden beantwortet haben. Denn je deutlicher man diese Antworten zum Bewußtsein bringt, um so weniger läßt sich die Ungereimtheit so der einen, wie der andern von ihnen verbergen, um so unausbleiblicher also fällt der Gewinn aus diesem Streite dem Systeme, welches über beiden streitenden Partheien steht, dem Systeme des philosophischen Theismus zu. Freilich

nicht, als ob es nunmehr genügte, nur gerade zuzugreifen, und den Begriff der überweltlichen Gottheit, als einen Deus ex machina, als einen gegebenen aus der positiven Religion herüberzunehmen, um durch ihn die Lücke auszufüllen, die sich in dem Hegelschen Systeme, wie es vorliegt, ergeben hat. So ungefähr sind einige Glieder der „rechten Seite“ verfahren; aber dieses ihr Verfahren sind wir, wie sich von selbst versteht, nicht im Mindesten gemeint, für ein wissenschaftlicheres gelten zu lassen, als das eben gerügte der „Linken.“ Längst ist in diesem Sinne von denen, die sich im Sinne und im Interesse des wissenschaftlichen, des christlichen Theismus von dem Hegelschen Systeme, unbegnügt erklärt haben, auf eine Revision nicht etwa nur der theologischen oder religionsphilosophischen Dogmen, sondern nicht minder der metaphysischen Grundlage dieses Systems gedrungen worden, und man sollte endlich aufhören, die abgenutzte Beschuldigung des Dogmatismus, oder, wie man es jetzt auszudrücken liebt, Positivismus, oder auch wohl des Autoritätsglaubens, immer aufs Neue wieder gegen sie vorzubringen. Vielmehr würde sich solche Beschuldigung mit ungleich größerem Rechte zurückgeben lassen, indem es, wie Ref. anderwärts bemerklich gemacht, bei Licht besehen, nichts Anderes ist, als die geistloseste aller Autoritäten, die Autorität des äußerlichen, sinnlich-unmittelbaren Daseins, welche den jung-Hegelschen Kraftmännern einen so gewaltigen Respekt, einen so unbedingten Köhlerglauben einflößt, daß sie das Nichtsein eines Gottes, der als Schöpfer dieser Aeußerlichkeit gelten könnte, zum positiven Grunddogma ihres philosophischen Katechismus, den Glauben an einen solchen Gott aber, oder auch nur an die Möglichkeit eines solchen Gottes, zum Schiboleth für alle antiphilosophischen Ketzereien gestempelt haben. — Jedenfalls genügt dieser eine Zug, den wir hier erörtert haben, so versteckt auch und unscheinbar die Stelle ist, die sein Gegenstand in dem Systeme, so wie es bisher gestaltet war, einnimmt, um zu beweisen, daß sie es sind, welche sich jenes Abfalls von dem Princip der Hegel'schen Spekulation schuldig gemacht haben, dessen

Tadel, aus ihrem Munde gegen die über Hegel hinausstrebenden Philosophen ausgesprochen, offenbar ein noch viel sinnloserer ist, als er im Munde der ältern Hegel'schen Schule es war.

In der That auch haben die Koryphäen dieser Richtung zum Theil schon gar kein Hehl mehr, wie es ihnen keineswegs um Philosophie als Wissenschaft zu thun ist, sondern einzig und allein um die Confession, jene Confession, welche sie die philosophische zu nennen belieben, welche, genauer angesehen, nur negativen Inhalts, die antichristliche und die antitheistische ist. Hegel, nach welchem sich diese Trefflichen nennen, hat, ihrem eigenen Geständnisse zufolge, für sie wesentlich keine andere Bedeutung, als, durch sein Philosophiren in neuester Zeit einen Anknüpfungspunkt für solches Bedürfniß gegeben zu haben, und zwar wider seinen eigenen Willen, im Widerspruche mit seiner innersten Gesinnung und Ueberzeugung, die, wenn auch nicht am Theismus im eigentlichen Sinne, doch jedenfalls am Christenthume festhielt, gegeben zu haben. Auf das Keckste und Unumwundenste spricht sich diese Denkweise in der neuesten, schon vielfach angepriesenen Schrift Feuerbach's aus*), bei der wir indeß hier nicht zu verweilen gedenken, aus dem Grunde, weil wir, um sie zu charakterisiren, nur dasjenige zu wiederholen hätten, was wir in unserm zweiten Artikel über diesen Schriftsteller gesagt haben. Dagegen wird man es nicht am unrechten Orte finden, wenn wir mit einigen Worten einer kleinen Schrift gedenken, die, wenn uns ein Schluß nicht betrogen hat, den wir aus ihrer sachlichen und stylistischen Verwandtschaft mit gewissen Artikeln der Hallischen Jahrbücher, so wie aus andern Umständen ziehen zu dürfen glaubten, einen Andern jener Koryphäen zu ihrem Verfasser hat. Wir meinen die „europäische Triarchie" (Leipzig 1841), eine Schrift, deren Titel zwar einen speciell politischen Inhalt erwarten läßt, deren eigentlicher Inhalt aber kein anderer ist, als eine Verkündigung des jung-Hegel'schen Evangeliums mit nur ganz

*) Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach; Leipzig 1841.

allgemeiner Anwendung auf Politik und Geschichte. Das Büchlein ist geistreich geschrieben, wie wir es von dem Schriftsteller, den wir für seinen Verfasser halten, gewohnt sind; aber seine Ideen haben nur in einem sehr beschränkten Sinne das Verdienst der Neuheit, das der Tiefe oder Gründlichkeit in keinem. Der Grundgedanke nämlich ist, daß die Geistesfreiheit, sie, die dem modernen Europa durch die deutsche Philosophie der letzten Zeit errungen worden sei, übergehen müsse in That, und sich vermählen mit der politisch-socialen Freiheit, d. h. einerseits der Freiheit der Sitte, welche die französische, und der Freiheit des Gesetzes, welche die britische Nation zu verwirklichen zunächst berufen sei. Wie die Schrift in diesem Sinne ein ewiges Bündniß der genannten drei Hauptnationen des germanisch-romanischen Europa, und wie sie in Folge dieses Bündnisses, einen ewigen Weltfrieden und ein Obsiegen aller liberalen und humanen Principien in Aussicht stellt, wie sie ferner diese Principien ausdrücklich zur „Religion" des neuen Zeitalters macht, dies interessirt uns hier nicht weiter. Es sind dies Allgemeinheiten solcher Art, welche aufzufinden und nach dem Geschmack des Publicums der „Hallischen Jahrbücher" herauszuputzen, der Verf. nicht erst der Philosophie die unnöthige Mühe zuzumuthen brauchte, daß sie sich aus einer „Geschichtsphilosophie der Vergangenheit," was sie bei Hegel gewesen, in eine „Philosophie der Zukunft" umsetzen solle. Dergleichen ist, nicht minder wie die Strauß'sche, Feuerbach'sche u. s. w. Weisheit, auch ohne alle Philosophie wohlfeil genug zu haben auf dem großen Markte, auf welchem der Zeitgeist seine Waaren feil bietet; ein Geist, welcher dadurch noch kein anderer wird, daß ihn der Verf. und Consorten mit dem vornehmeren Namen des Weltgeistes belegen. Auch muß man dem Verfasser das Zeugniß geben, daß er, obgleich er an die Philosophie im Allgemeinen dieses Ansinnen stellt, Philosophie der Zukunft zu werden, doch nicht gerade für seine Person, und auch wohl überhaupt nicht für die Richtung, die er vertritt, große spekulative Prätensionen macht. Im Gegen-

theile, er verwickelt sich in den Widerspruch, daß er, während er es als das charakteristische Merkmal des neuen Weltalters ansieht, welches nach ihm, durch die deutsche geistige, und die französische sociale Revolution eröffnet sein soll (eine dritte „politische" Revolution, deren nächster Schauplatz England sein soll, wird vom Verf. als nahe bevorstehend geweissagt — durch die seitdem erfolgte Rückkehr dieses Landes zum Torysmus wird er sich wohl nicht widerlegt finden), daß in ihm die welthistorische That jederzeit den spekulativen Gedanken zu ihrem Vorläufer und Vorbildner haben werde, andrerseits doch die Philosophie als etwas Abgemachtes, Fertiges behandelt, und es kaum noch der Mühe werth achten will, nochmals zu ihr, mit der Absicht eines ausdrücklichen theoretischen Fortarbeitens, zurückzukehren. An Hegel zwar hat er gar mancherlei, und am meisten dies auszusetzen, daß er eben theoretischer, wissenschaftlicher Philosoph, und als solcher hauptsächlich der Idealwelt und, auf realem Gebiete, der geschichtlichen Vergangenheit zugewandt war. Auch zeigt er sich (s. z. B. S. 8) redlich bemüht, an seinem Theile, so weit es in aller Eilfertigkeit geschehen kann, daran mitzuarbeiten, daß in Hegels Systeme das Oberste zu unterst gekehrt werde. Allein nach der Art, wie der Vf. in einem spätern Abschnitte seiner Schrift den Spinoza feiert, muß man annehmen, daß er im Grunde schon diesen als den Vollender des philosophischen Selbstbewußtseins, als den Begründer der wahren Geistesfreiheit, betrachtet, und man sieht nicht recht, in welchem Sinne er das Verdienst, diese Freiheit errungen zu haben, nichts destoweniger der deutschen Philosophie hat vindiciren wollen. Man sieht es um so weniger, als Spinoza darin noch höher, als alle neuern Philosophen, stehen soll, daß in seiner Philosophie, wie der Verf. bemerkt haben will, der Uebergang zur freien, sittlich-religiösen That, der bei den deutschen Philosophen noch vermißt werde, schon gemacht sei. — Am wenigsten erbaut werden von dem Verf. diejenigen scheiden, denen es mit der Bewahrung, mit dem Fortbau ächter Wissenschaft, sowohl der philosophischen, als auch der empirischen,

kurz der Wissenschaft im weitesten Wortsinne, Ernst ist. Diesen nämlich kann es unmöglich entgehen, mit welcher souverainen Geringschätzung die Partei unsers Verfassers, sie, die sich so gern allein als die Vertreterin des Rechts „freier Wissenschaftlichkeit," als die alleinige Inhaberin der „Wissenschaft" angesehen wissen möchte, auf alles eigentliche Forschen, auf alles noch im Suchen begriffene Streben nach theoretischer Wahrheit, sei es auf welchem Gebiete der Erkenntniß es wolle, herabblickt. Unter den kecken Paradoxieen der Schrift verdient einer Erwähnung diese, daß sie den Spinozismus ganz eigentlich zur Staatsreligion erhoben zu sehen verlangt, oder vielmehr die Zuversicht ausspricht, ihn über kurz oder lang wirklich dazu erhoben zu sehen. Zwar soll und wird nach unserm Verf. der Staat, zum vollen Bewußtsein seiner selbst und seiner universalen Bestimmung hindurchgedrungen, allen Religionsparteien, nichtchristlichen, wie christlichen, gleiche Duldung gewähren; aber dies nicht etwa aus dem Grunde, weil er sich zum Urtheil über religiöse Dinge unbefugt wüßte, sondern ganz im Gegentheile, weil er, selbst im Besitze der höchsten Wahrheit, von der Höhe seiner Einsicht herab mit Mitleid und großmüthiger Gleichgültigkeit auf den Aberglauben und das kindische Treiben der Dogmatiker, Positivisten und Autoritätsmenschen hinblicken kann.

Indeß, wie wenig auch den Koryphäen der Partei und der großen Menge derer, die sich um sie herumschaaren, an der Philosophie als Wissenschaft, als System, gelegen sein mag, auch nur in dem Sinne daran gelegen sein mag, wie es der ältern Schule Hegels unstreitig war: an Bestrebungen, ausdrücklich der Philosophie als solcher zugewandt, wird es in ihrem Kreise nicht ganz fehlen, so lange die Partei jenes ihr Glaubensbekenntniß, worauf es ihr in letzter Instanz allein ankommt, unter dem Aushängeschilde der Philosophie, der philosophischen Spekulation, an den Mann zu bringen fortfährt. Es wird um so weniger daran fehlen, je mehr durch ihre Principien dem philosophischen Naturalismus, ja, wenn wir uns

so ausdrücken sollen, dem philosophischen Libertinismus, gegen den die ältere Schule einen so schroffen Damm erbaut hatte, aufs Neue Thor und Thüre geöffnet ist. Ist einmal das Geheimniß verlautet, daß das pantheistische Glaubensbekenntniß den Philosophen macht, so ist die Anzahl derer sicher keine geringe, die sich dies nicht zweimal gesagt sein lassen, sondern, so rasch, als möglich, sich beeilen, ihre Einfälle, wie sie auch sonst beschaffen sein mögen, in dem Bewußtsein, daß ihnen das Wesentliche nicht fehlt, was sie zu spekulativen stempelt, der Welt und Oeffentlichkeit zu übergeben. Den Schriften, denen diese Bezeichnung gilt, bedauern wir, das Werk eines neuaufgetretenen philosophischen Schriftstellers, des Tübinger Privatdocenten Jac. Fried. Reiff *), beizählen zu müssen, von dem wir übrigens die Hoffnung nicht aufgeben, daß für die Zukunft bessere Leistungen von ihm zu erwarten sind. Vielleicht würden wir uns, auf Grund dieser Hoffnung, auch über die gegenwärtige in schonenderen Wendungen haben vernehmen lassen, wenn der Verf. nicht gleich in der Vorrede — die übrigens dessenungeachtet vielleicht die beste, wenigstens die bestgeschriebene Partie des Buches ist, — Sorge getragen hätte, seine Unreife zu einem Unternehmen, wie sein gegenwärtiges ist, auf eine eben so für Andere, denen er sich als ebenbürtig noch zu erproben hat, verletzende, wie ihn selbst bei den Einsichtigen compromittirende Weise zur Schau zu stellen. Der Verf. kündigt nämlich dort zugleich dem Hegel'schen Systeme und Allen, welche bis jetzt „über Hegel hinausgegangen sind," den Krieg an. Er glaubt den Grund, welcher die Letztere „mit dem herrschenden Systeme entzweite," in zwei „Tendenzen" zu finden: der „Tendenz der Anschauung" und jener der „Persönlichkeit." Mit diesen Tendenzen erklärt er sich an und für sich selbst „vollkommen einverstanden," und so weit also in dem nämlichen Gegensatze, wie jene, gegen Hegel begriffen. Allein er fordert zugleich,

*) Der Anfang der Philosophie, mit einer Grundlegung der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Stuttgart 1841.

diese zwei Tendenzen, in ihrem schroffsten Gegensatze zu denken, das Ich, als vollkommen in sich reflektirt, und die Aufhebung dieser Reflexion, die Anschauung, scharf zu scheiden, wenn die wahre Einheit beider erreicht werden soll." „Wie leicht," so fährt er (S. V) mit emphatischer Ausrufung, fort, „wie leicht machen es sich diejenigen, welche über Hegel hinausgegangen sind, beide Elemente zu vereinigen! Sie fordern die absolute Persönlichkeit und die Anschauung mit Recht; aber es kostet ihnen nicht viele Mühe, die Identität beider zu behaupten. Darum bleibt ihr System eine bloße Tendenz; ihre Tendenz würde nur dann ein System und könnte sich in einer Entwicklung ausbreiten, wenn sie den Gegensatz dieser Elemente faßten, auf den Ursprung desselben zurückgingen, und dann die Reduktion des Gegensatzes zur Einheit nachwiesen." Und worin besteht denn nach dem Vf. diese Scheidung, von der er innerhalb des Raumes von sechs und zwanzig Zeilen einmal behauptet, daß sie in dem Systeme vorhanden, und zwar „sehr schroff" vorhanden sei; sodann aber, daß „ihr Mangel der gemeinsame Fehler des Systems und der Tendenzen, die über das System hinausstreben, sei?" Die Scheidung, durch deren Vollbringung Er, der Verf. selbst (S. VII), „eine Revolution des Selbstbewußtseins" zu vollbringen hofft, „welche, entscheidender und erschütternder, als alle bisherigen, eine völlige Umgestaltung desselben zur Folge haben muß?" Worin? Wir antworten, — und der Verf. möge uns Lügen strafen, wenn er es kann — in nichts Anderem, als in dem kahlen Widerspruche gegen die eben so kahle, von dem Verf. den Gegnern, mit denen er sich hier zu thun macht, aufgebürdete Voraussetzung einer innerlich, wie äußerlich gegensatzlosen, göttlichen Persönlichkeit. — Freilich im Kampfe mit Gegnern, die es sich „so leicht machen durften," in solcher Voraussetzung den Schlüssel für das Räthsel der Welt zu erblicken, in einem solchem Kampfe brauchte auch Er es sich nicht eben sauer werden zu lassen! Ueber diese Gegner konnte er einen leichten Triumph erringen, wenn er ihnen zu Gemüthe führte, wie in dem Begriffe jener absoluten

Persönlichkeit (S. VIII) „alle Realität begraben sei." „Ihr habt (S. IX) dem Geiste, um ihn zu verherrlichen, alle Realität geopfert; aber auf seinen Trümmern ihm einen einsamen Thron erbaut, und seine Geschichte, seine Gegenwart zu einer Ruine gemacht, in der er traurig wandelt, der Schatten eines gewesenen reichen Lebens. Für euch ist die Natur nur der Abfall des Geistes von sich selbst, seine Knechtsgestalt, hinter welcher er seine göttliche Majestät verbirgt; aber diese Majestät ist nur eine glänzende Armuth. Gebt ihm eine Anschauung, die Anschauung der Natur, des Universums, er wird wieder aus dem Grabe, in das er alles Leben versenkt hat, auferstehen und Leben und volle Genüge haben!" Schade um diese wohlklingende Parabase, daß sie nach ihrem ganzen Werthe nur von denjenigen genossen werden kann, die sich über die Strebungen und Gegensätze der heutigen Philosophie in eben so naiver Unwissenheit befinden, wie der Verfasser!

Der Verf. steht, wie man sieht, in der Meinung, daß es sich noch jetzt in der Philosophie darum handle, jene Anschauung neu zu erringen, welche die Philosophie der ersten Schelling'schen Periode dem Kantisch-Fichte'schen Idealismus und dem dogmatischen Deismus der Verstandesaufklärung abgewinnen mußte. Er wirft die Philosophie Hegels mit dem Idealismus, die Philosophie der Gegner Hegels aber, die er nur von Hörensagen kennt und von deren einigen er vielleicht nie eine Zeile gelesen hat, mit dem Deismus ohne Weiteres zusammen, und hat, da ihm durch die gesammte Philosophie der Zeit, Schelling und Hegel an der Spitze (die er, indem er sie bekämpft, unaufhörlich plündert), genugsam vorgearbeitet ist, leichte Arbeit, die allgemeinen Ansichten über die Nothwendigkeit einer gegenseitigen Ergänzung des Subjektiven und des Objektiven, welche das rhapsodische Studium dieser Philosophie in ihm geweckt hat, in einer Form, welche nur ihrer Uncultur den Schein der Neuheit zu verdanken hat, auszusprechen, und gegen seine eingebildeten Gegner gelten zu machen. Wie ihn allein der Mangel eines zusammenhängenden, gründlichen Studiums dieser Gegner

nicht dahin hat gelangen lassen, in den vorhandenen Systemen das, was von ihm selbst beabsichtigt wird, als ein bereits Vorhandenes, vollständig und weit besser, als er selbst es zu leisten vermag, Vorhandenes, wieder zu erkennen: so hat eben dieser Mangel ihn auf den Einfall gebracht, einen neuen, oder vielmehr den eigentlichen, den einzig wahren Anfang der Philosophie gefunden zu haben. Dieser Anfang soll nämlich darin bestehen, daß Ich *), indem es sich von Anderem unterscheidet, ins Unendliche sich selbst und das Andere setzt. — Es würde vergeblich sein, den Verf. belehren zu wollen, so lange er nicht von selbst darauf gekommen ist, wie er mit diesem Satze nichts, als eine Trivialität, gesagt hat, welche sich für jedes der Systeme, deren Anfänge und Principien er von dem durch ihn, wie er meint, neu gewonnenen Standpunkte aus, einer umständlichen Kritik unterwirft, das Cartesische und das Kant'sche so gut, wie das Fichte'sche, Schelling'sche und Hegel'sche, von selbst versteht, in welchem allein aber, ohne versteckte Hinzunahme anderweiter Wahrheiten, die in diesen Systemen enthalten sind, schlechterdings noch kein Princip des wissenschaftlichen Fortschritts, noch keine Berechtigung, die Befreiung vom äußerlich Gegebenen, die der Verf. vom Anfange der Philosophie fordert, als wirklich vollzogen zu denken, gegeben ist. Am guten Willen, sein Princip zur Totalität einer Weltanschauung, welcher die Idee des Absoluten immanent ist, zu entwickeln, fehlt es dem Verf. nicht, und das Allgemeine einer solchen Weltanschauung hat er von seinen Vorgängern im hinreichenden Umfange sich angeeignet, daß es der

*) Auch der Verf. folgt, jedoch nicht überall, wie alle Schüler dieses Philosophen, der Grille Hegels, das Pronomen der ersten Person ohne den neutralisirenden Artikel, und dennoch als regierend nicht, wie es dann die Grammatik fordert, die erste, sondern die dritte Person des Zeitworts zu setzen. Die Nachahmung in dergleichen — Kleinigkeiten nicht nur, sondern offenbar fehlerhaften, sprachwidrigen Eigenheiten — charakterisirt recht die Unselbstständigkeit, Gedankenlosigkeit des — anerthums.

Leser, der es schon anderweit selber besitzt, auch wohl in seiner verworrenen, aller wahrhaften Methode entbehrenden, und doch höchst anspruchsvollen Darstellung, wiederkennen kann. Ob es einem noch unerfahrenen Leser gelingen könnte, auch nur dieses Allgemeine daraus zu entnehmen, müssen wir dahingestellt sein lassen; keinesfalls ist das Buch unter diejenigen zu rechnen, durch welche den Anfängern das Studium und Verständniß der Philosophie erleichtert wird.

Dem auf dem Titel gegebenen Versprechen gemäß enthält die Schrift, außer einer Auseinandersetzung des vom Verf. aufgefundenen „Anfangs der Philosophie", eine encyklopädische Darstellung des „Organismus der Wissenschaft." Originalität in der Gliederung des Systems wird man dem Verf. nicht absprechen; nur über den Werth dieser Originalität darf er nicht auf gleiche Einstimmigkeit des Urtheils rechnen. Die praktischen Disciplinen werden von ihm als die ersten gesetzt, aus dem Grunde, weil (S. 45) „das Ich praktisch ist, indem es das Gegebene von sich stoßt" (daß dieser Provincialismus: stoßt, statt stößt, sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, mag als ein Beleg für die Schülerhaftigkeit derselben auch im Sprachlichen und Stylistischen dienen); doch erhält unter den praktischen auch die Philosophie der Natur (!) einen Platz. Die Ordnung nämlich, oder vielmehr die wilde, für Ordnung sich ausgebende Unordnung, in welcher der Verf. die praktischen Disciplinen auf einander folgen läßt, ist diese: 1) Lehre vom Willen oder System der reinen Willensbestimmungen *) (das Eine, das Böse, das Gute, das Sollen, die Willkühr, die Freiheit, die Glückseligkeit, das Uebel, das höchste Gut), 2) die Philosophie der Natur, 3) die Philosophie des Rechts, 4) die Philosophie der Religion, 5) die Philosophie der Kunst. Einen Gedanken, der den Verf. bei dieser Anordnung geleitet hätte, würden wir uns

*) Haben dem Verf. bei diesem Anfange mit dem „Willen" etwa unverstandene Berichte über die gegenwärtige Lehre Schellings vorgeschwebt?

vergeblich bemühen aufzuzeigen; und eben so vergeblich würde es sein, irgend eine verständige Consequenz darin zu suchen, wenn der Vf. nun erst, nachdem er alle realen Disciplinen der Philosophie bereits im Rücken hat, den Uebergang zu einem Capitel macht, welches er schlechthin „die Philosophie“ überschreibt; als ob alles Vorhergehende noch nicht Philosophie gewesen sei. Unter der Kategorie der Philosophie nämlich handelt er die rein theoretischen Disciplinen, als: 1) die Psychologie, 2) die Logik und die Metaphysik (diese beiden jedoch nicht etwa als Eins, sondern getrennt von einander) *), 3) die Erkenntnißlehre, ab; die letztere dient ihm zugleich, — wie es scheint, nur weil ihm die Lust oder Kraft ausgegangen ist, noch weitere Kategorieen auszusinnen — als Repräsentantin für sämmtliche Erfahrungswissenschaften. Seinem eigenen Geständnisse in der Vorrede zufolge (S. XX) hat sich der Verf. „von der Idee der Hegel'schen Phänomenologie bei Ausarbeitung der vorliegenden Schrift leiten lassen.“ Ein Geständniß, welches sich sonderbar genug ausnimmt, da in Einem Athem darauf folgt, daß die Entwicklung des genannten Werkes „das fortwährende Durcheinanderwirren einer idealen und realen Geschichte

*) Die weitere Eintheilung, die der Verf. von der Metaphysik beliebt, giebt eine gar anmuthige Probe von seinem Scharfsinne bei dergleichen Anordnungen, und von der Art und Weise, wie er seine Vorgänger zu benutzen weiß. Der Verf. unterscheidet nämlich a) Ontologie, b) Eidologie, c) Monadologie. Fragt man, was denn dies heißen solle „Eidologie:“ so erhält man zur Antwort: die Lehre vom Dinge. Das platonische εἶδος nämlich sei nichts Anderes, als der metaphysische Begriff des Dinges (sic). Das Wahre ist, daß der Verf. Herbart, dem er S. 167 u. a. große Lobsprüche macht, nicht umsonst gelesen haben wollte; da er nichts von seinen Gedanken brauchen konnte, so meint er wenigstens ein Wort von ihm entlehnen zu müssen und greift komischer Weise nach einem solchen, welches Herbart — gar nicht kennt. Eidologie nämlich heißt das Wort, welches der Verf. meint, bei diesem Denker (von εἴδωλον), nicht Eidologie.

des Selbstbewußtseins" sei, ein Tadel, der in aller Eile, wohl nur um der Bequemlichkeit der Abfertigung willen, gleich auch mit auf Hegels „Encyklopädie" (woher in aller Welt mag der Verf. in Erfahrung gebracht haben, daß Hegels Encyklopädie eine „Geschichte des Selbstbewußtseins" sei?) erstreckt wird. So springen diese Leute mit ihrem Meister um, sie, die sich berechtigt meinen, den redlichsten Arbeitern, welche die philosophische Literatur, wenigstens die jüngere, dermalen aufzuweisen hat, den Vorwurf zu machen, daß sie es sich mit der Widerlegung Hegels „leicht gemacht"! — Fragt man übrigens, was denn der Verf. Hegel'n, aus dessen Schriften er sich, bei völligem Unvermögen zum Verständnisse der dialektischen Methode dieses Denkers, die Berechtigung zu einem so kunterbunten Verfahren herausgelesen hat, eigentlich verdankt; so möchte sich dies, abgesehen von einigen Besonderheiten, z. B. in der Rechtsphilosophie, der er auf seine Weise noch am meisten ein ernsthaftes Nachdenken zugewandt zu haben scheint, und einer Menge einzelner, ganz cruder Entlehnungen, im Ganzen und Allgemeinen auf die Schlagworte: „Reflexion in sich" und „Aufhebung der Reflexion" reduciren. Durch die allzeit bereite Anwendung dieser Worte ist es dem Verf. in der That ganz allein gelungen, den stockenden Gedankengang des Werkes in Bewegung zu erhalten, und den, freilich nur ganz oberflächlich bleibenden Schein, hervorzurufen, als ob das Ganze wirklich eine Entwicklung des am Anfange ausgesprochenen Gedankens sei. Es ist ergötzlich, dem Verf. nachzurechnen, wie oft und in wie ganz verschiedenen Zusammenhängen, wie zu wiederholten Malen in ganz verschiedenartiger Bedeutung, sogar auf derselben Seite, in demselben Paragraphen, er sich dieser Kunstausdrücke, wie einer magischen Formel, bedient, aller Orten mit der Prätention, durch sie den innersten wissenschaftlichen Kern des jedesmaligen Zusammenhangs zu Tage zu bringen.

Bei diesem nicht eben empfehlenden Urtheile, welches wir über die zuletzt besprochene Schrift fällen mußten, wird es überraschen, wenn wir derselben in allem Ernste noch den Vorzug

geben vor gewissen andern Produktionen der jüngsten Hegel'schen Literatur, welche durch ihren engern Anschluß an die Darstellung des Meisters einem ähnlichen Tadel sich zu entziehen scheinen. Während man nämlich in jener, bei aller Crudität der Ausführung, doch eine gewisse Natürlichkeit der Anschauung und einen wirklich philosophischen Trieb nicht verkennen kann, welcher zu der Hoffnung berechtigt, daß ihr Verf. bald selbst zur Einsicht in die Mängel seines ersten, jugendlichen Versuchs gelangen wird: so geben die Erscheinungen, welche wir hier meinen, das widrige Schauspiel einer Verschrobenheit und aufgeblasenen Unnatur, aus der es schwer fällt, die Möglichkeit einer Rettung für ihre Verfasser abzusehen. So unter andern ein Werk, welches theils durch den Inhalt, den es zu geben verspricht, theils durch den Namen seines Verfassers, der, noch ehe ihn das Publicum als Schriftsteller kannte, vielfach von der Partei gefeiert und gepriesen worden ist, vor andern die Aufmerksamkeit auf sich ziehen mußte, die Bearbeitung der Logik von K. Werder *)! — Es ist zum ersten Male, daß innerhalb der Anhängerschaft Hegels der Versuch gemacht wird, diejenige Disciplin, welche den eigentlichen spekulativen Kern seiner Philosophie ausmacht, von deren Anerkennung oder Nichtanerkennung in der Gestalt, die er ihr gegeben, das Bestehen oder Nichtbestehen seines Systems in seiner geschichtlichen Besonderheit abhängt, zum Gegenstande einer neuen, ausführlichen Darstellung zu machen. Selbst eine blos compendiarische Bearbeitung dieser Wissenschaft war nach Hegel und in seinem Sinne nicht wieder versucht worden, bis vor Kurzem der von Prof. Erdmann zum Behufe seiner Vorlesungen abgefaßte Grundriß **) erschien; ein Büchlein, dem, wer dem Verf. seine Voraussetzung zugiebt, daß die Hegel'sche Logik in ihren Haupt- und Grund-

*) Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik. Erste Abtheilung. Berlin 1841.

**) Grundriß der Logik und Metaphysik. Zur Vorlesungen. Halle 1841.

zügen die wahre Gestalt der Metaphysik enthalte, diejenige, bei der es für alle Zeiten sein Bewenden haben müsse, bei unbefangenem, durch den Parteigeist, der gerade diesen Denker, unstreitig einen der achtungswerthesten, gründlichst durchgebildeten der älteren Hegel'schen Schule, zum Gegenstande so gehässiger Angriffe von Seiten der jüngern Fraktion gemacht hat, ungetrübtem Urtheile, wegen der Klarheit, Präcision und umsichtigen Verständigkeit seiner allerorten wirklich durchdachten, wenn gleich zum bei weitem größern Theile Hegel nachgedachten Darstellung, seinen Beifall nicht wird versagen können. — Mit wie viel größeren Ansprüchen, einer so schlichten, nur auf das nächstliegende Lehrbedürfniß berechneten Arbeit gegenüber, das Buch von Werder auftritt, ist schon daraus abzunehmen, daß es, in dem bis jetzt allein erschienenen, allerdings nicht sehr umfangreichen, ersten Bande (231 weitläuftig gedruckte Seiten, wovon noch ein beträchtlicher Theil mit ausgezogenen langen Stellen aus Hegel und andern Philosophen angefüllt ist), nur den ersten Abschnitt des ersten Theils der Hegel'schen Logik, die Lehre von der Qualität, abhandelt, so daß wir also, wenn das Ganze mit gleicher Ausführlichkeit behandelt werden sollte, uns auf ein Werk von neun Bänden gefaßt zu machen hätten. In der That, die Anstalten, die hier gemacht sind, gemacht von einem Jünger, welcher, dem Vernehmen nach, einen jahrelang andauernden Fleiß fast ausschließlich dem unermüdlich wiederholten mündlichen, von glänzendem Erfolge, so erzählte man sich, gekrönten Vortrage dieser Wissenschaft zugewandt hatte, berechtigten zu mehr als gewöhnlichen Erwartungen. Sie berechtigten mindestens zu der Erwartung, daß wir hier einen ernsten, durchgreifenden Versuch antreffen würden, die Einwürfe, welche gegen die vom Verf. adoptirte Gestaltung der Wissenschaft so vielfach und, zum Theil wenigstens, in so gediegenem wissenschaftlichen Zusammenhange, mit so unleugbarem Verständnisse der bekämpften Lehre, erhoben worden sind, gründlich zu beantworten, und die Wissenschaft in Zukunft gegen sie sicher zu stellen. In dieser Erwartung findet

sich der Leser des Buches getäuscht, und wohl dem Verf., wenn dieser negative Vorwurf einer getäuschten Erwartung der einzige wäre, den man gegen ihn zu erheben fände!

Von dem Tone, in welchem das Buch geschrieben ist, giebt sogleich das „Vorwort“ einen erbaulichen Vorschmack. Es hebt an mit den Worten: „So wie einer nur strebt, sich frei zu machen im Geiste und das Göttliche an sich zu erfüllen, gleich kommen die Leute des Buchstabens, die eigentlich Todten, und schelten auf ihn los und verketzern und verdammen ihn.“ Was soll man von dem Geschmacke, von dem gesunden Sinne eines angehenden Schriftstellers denken, der mit einem solchen Stoßseufzer ein Werk von wissenschaftlichem Inhalte eröffnet, von einem Inhalte, den, wenn er mit dem ruhigen Ernste behandelt wird, der für ihn gehört, zu verketzern und zu verdammen wahrlich noch Niemandem eingefallen ist? Weiter ergeht sich der Verf. über die Ehre, ein Freigeist zu sein und zu heißen, — wobei er jedoch zu erinnern nicht unterläßt, daß dieser Name jetzt obsolet geworden ist. — „Schande und Schmach sei es allein, ein Sclavengeist zu sein.“ In der That eine Bemerkung, die, so wie die vorhergehende Anpreisung des „sich frei zu machen Strebens im Geiste,“ trefflich einem Werke ansteht, welches, so viel an ihm ist, die Wissenschaft in ein gänzlich unfreies Verhältniß zu einem Einzelnen ihrer Heroen stellt! „Wer in der That des Gottes voll ist, der kann darauf rechnen, als Atheist verschrieen zu werden“, so meint der Verf.; er selbst dagegen findet kein Arg darin, diejenigen, welche die unmittelbare Gegenwart des Herrn in Hegels Logik nicht empfinden wollen (denn von wem sonst könnte verständiger Weise in diesem Zusammenhange die Rede, oder wer sonst könnte unter denen gemeint sein, die „wenn Er sich ihnen naht, vor ihm fliehen und schreien: er ist es nicht“?), als noch etwas viel Aergeres, denn bl. ße Atheisten, zu verschreien. Er bezeichnet sie nämlich, — und diese Bezeichnung schließt das Vorwort, — als solche, die „gerade dadurch dem Herrn das härteste Kreuz auferlegen,“ daß nämlich der Herr „um seiner Gnade und Liebe

willen, und weil er das All umfaßt, auch sie ertragen muß, und wissen von ihnen, die aus dem Geiste zur Dummheit, aus dem Willen zum Dinge sich entarten, das sei sicher sein härtestes Kreuz." — Das nenne ich denn doch eine tapfere, eine geharnischte Vorrede! Wer sich, gleich am Beginn seines Werkes, als ein so tüchtiger Kämpe erweist, wie sollte der nicht auch ein tüchtiger Logiker sein?

Um die Art und Weise des Verf. in dem Werke selbst zu charakterisiren, ziehen wir folgende Stelle aus, welche den Schlußpunkt einer Entwicklung bildet, worin er den Anfang, welchen die Logik nach Hegel mit dem reinen Sein macht, zu motiviren sucht (S. 20). „Das reine Ich, sich erlebend in seinem Beginne, denn dieser Beginn ist die ganze concentrirte Kraft seiner Verwirklichung, entschläft [man bemerke: der Verf. muthet seinen Lesern zu, sich das „reine Ich" in einem und demselben Momente beginnend, sich erlebend und — entschlafend vorzustellen!] — im logischen Geiste. Dieser unendliche Ruhepunkt, wenn wir nach dem Worte suchen für seine Bestimmungs- und Reflexionslosigkeit, nach dem Worte für die Beziehung des Ichs auf sich selber, die in sich versunken [was mag sich der Verf. unter einer „in sich versunkenen Beziehung auf sich selber" denken?] keinen Reflex seiner selbst mehr offenbart; dieser unendliche Ruhepunkt heißt Sein, und unendlich nenn' ich ihn, weil in seinem Schweigen alles Wort und alle That schon athmet und unter seiner Asche [wessen Asche? des „Ruhepunkts"?!] schon der Flügelschlag rauscht der heiligen Leidenschaft, in der der Geist sich hinreißt [sic] zur Schöpfung seines Reichs." — Der aufmerksame Leser wird diese Worte, die noch lange nicht die hochtrabendsten, schwülstigsten sind unter den ihnen benachbarten, genügend finden, um jene verkehrte, aftergeniale Manier zu bezeichnen, welche, die Bedeutung spekulativer Begriffe in ihrer schlichten Einfalt zu erkennen oder festzuhalten unvermögend, dieselben auf keine andere Weise in ihr Recht einzusetzen meint, als wenn sie sie in ein Gewebe pomphafter, ihrem wahren Sinne vollkommen fremdartiger Redensarten einhüllt.

Dem Verf. ist es eine Kleinigkeit, zu wiederholten Malen (S. 16. 20. u. 24.) mit den emphatischesten Wendungen den Anfang des logischen Denkens in Hegels Sinne, als den „Entschluß zur Menschheit, zur Humanität" zu bezeichnen („die Ueberzeugung haben, daß der Geist Alles ist, nur das heißt ein Mensch sein, diese göttliche Ueberzeugung erzeugt erst den Menschen" — wie geht es doch zu, daß nicht schon längst Alle, die nicht bei Hegel oder bei Hrn. Werder Logik gehört haben, auf allen Vieren einhergehen?). Da ihm das wissenschaftliche, logische Erkennen mit der Vernunft selbst für gleichbedeutend gilt, so muß er auf die Frage nach den Gränzen der menschlichen Erkenntniß überhaupt zu sprechen kommen. Ueber diese läßt er sich folgendergestalt vernehmen (S. 27 f.): „Die Schranken der Philosophie kenne ich so gut, als man sie mir sagen kann; aber ich weiß zugleich, daß es die Schranken des Wissens überhaupt, die Schranken des Geistes, und somit die Schranken desjenigen sind, was wir das Göttliche in uns nennen. Von einem göttlichen Geiste, der sich nicht im Menschengeiste, in der äußern und in der innern Welt offenbarte, weiß ich nicht. Was uns Wahrheit ist, das ist es durch den Geist, und was wir vermögen, das vermögen wir nur in ihm. Nicht einen Grashalm sind wir im Stande, aus ihm zu schaffen, sondern nur Gedanken, nur uns selber, nur den Geist aus dem Geiste. Daß das Allgemeine sich zum Individuellen entwickeln muß, oder mit andern Worten, daß eine Natur sein muß, den Gedanken dieses Processes, den Geist dieses unendlichen Lebens können wir fassen und begreifen; aber das Wie dieser Wandlung der Idee in die Realität, dies Uebergehen selbst, das ist es, was wir nicht wissen von Gott, weil wir es nicht wissen von uns, weil wir's nicht machen können; denn Alles, was wir frei aus uns zu erschaffen mögen, ist ein idealischer Leib." Was sagen uns diese ampullae et sesquipedalia verba Anderes, als das Wohlbekannte, was der Verf. allzugern nicht sagen möchte, daß sich mit der Logik nichts Reales erzeugen läßt?

Von dem übrigen Inhalte des vorliegenden Bändchens

werden unsere Leser, nach den gegebenen Proben, schwerlich noch begierig sein, etwas Weiteres zu vernehmen. Daß der Verf. kluger Weise sich enthalten hat, auf irgend eine Verhandlung oder Auseinandersetzung mit den Gegnern seines Meisters einzugehen, haben wir schon bemerkt. Die Berechtigung zu diesem Schweigen hat er ohne Zweifel in der hochfahrenden Abfertigung gefunden, welche diesen Gegnern bereits durch Andere seiner Glaubensgenossen geworden ist. In der That war ihm damit kein geringer Gefalle geschehen; denn die Rücksichtnahme auf jene Gegner würde ihn genöthigt haben, aus der sublimen Sphäre des Schwärmens und Phantasirens über die logischen Kategorieen, in der er allein sich heimisch findet, auf die ebene Erde wissenschaftlicher Prosa herabzusteigen. Um so weitläufiger ist er im Ausziehen und Commentiren nicht etwa nur einzelner Aussprüche, sondern ganzer, langer Passagen seines Meisters; allenthalben sind diese es, woran er seine Betrachtung knüpft, und sonach deren Unselbstständigkeit auch äußerlich zur Schau trägt. Doch wagt er an einigen Stellen, Hegel'n zu widersprechen; mit welchem Glücke, möge man aus folgendem Beispiele beurtheilen. An dem Ausspruche dieses Denkers, daß „die Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, welche das Sein an ihm selbst hat, es sei, was die äußere und innere Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleich setzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt," nimmt der Verf. Anstoß, aus dem Grunde, weil — man höre! — „das nur leere Gedankending sich nie zum Werden entwickeln könnte" (S. 50). Um nur einigermaßen verständlich zu machen, was er mit diesem (schon in seinem Ausdrucke, seiner Wendung nicht gegen Hegels directen, sondern gegen die indirecten, als Ausspruch der „Reflexion" von ihm angeführten Worte, äußerst incorrecten) Widerspruche wollen kann, müssen wir hinzusetzen, daß der Verf. im Vorhergehenden einen sehr subtilen Unterschied zwischen „Nichts" und „Gar-Nichts" gemacht, und zu bemerken gegeben hatte, das Sein, wenn es nicht, nach Hegel, als Nichts gefaßt werde, sei g a r N i c h t s. Als dieses „Gar-Nichts" nimmt

er hier das „Gedankending" der Reflexion, und er will also sagen: um zum Werden sich fortbestimmen zu können, dürfe nicht Ernst damit gemacht werden, das Sein zu vernichten; allerdings dürfe und müsse man dazu fortgehen, das Sein als Nichts zu setzen; aber man müsse sich wohl hüten, dieses Nichts mit dem Gar-Nichts, mit dem bloßen Gedankendinge zu verwechseln; dasselbe sei vielmehr etwas sehr Positives, weit positiver, als das Sein an sich selbst. „Nicht durch das Nichts werde das Sein als der nur leere Gedanke erklärt, sondern eben als Nichts erkläre das Sein sich selbst vielmehr als der sich mit sich erfüllende Gedanke, und einzig und allein als dieser sei es das Werden." Wenn diese Worte überhaupt einen Sinn haben, so ist es dieser, daß das Nichts, von dem Hegel spricht, nicht wirklich Nichts, sondern vielmehr ein mystisches Etwas ist; daß heißt mit andern Worten, daß der Verf., um Hegels Gedanken seinem phantastischen Radotiren anzupassen, ihnen die dialektische Spitze abbrechen und ihren klaren, spekulativen Kern in Nebel und Rauch verschwinden lassen muß. — Kaum brauchen wir nach diesem Allem noch zu bemerken, daß es dem Verf. bei allem Wortschwall nirgends gelingt, eine Bestimmtheit der einzelnen Kategorieen, einen festen Unterschied derselben unter einander aufzuzeigen. Er sagt bei jeder neuen Kategorie mit veränderten Worten immer wieder das Nämliche, was er bei den vorhergehenden gesagt hat, obwohl er freilich dabei nicht müde wird, uns zu versichern, daß er in der That etwas Anderes sage. Die Verlegenheit, die fehlende Bestimmtheit des Begriffs durch eine scheinbare Bestimmtheit des Ausdrucks zu verbergen, äußert sich in dem unaufhörlichen Unterstreichen oft der bedeutungslosesten Worte und Sätze, hin und wieder mit einem sehr naiven Hinweisen auf die Verschiedenheit des Wortes, da wo es gälte, die Verschiedenheit des Begriffs aufzuzeigen; wie z. B. S. 204: „Sagen wir denn nur: Seiendes? Nein, wir sagen: Fürsichseiendes." Selbst die Anführung älterer Philosophen, von der man noch am ersten einige Aufklärung über den Sinn der

einzelnen Kategorieen erwarten könnte, wird unter den Händen des Verf. zu etwas nur noch mehr Verdunkelndem, theils durch die unpassende Wahl der angeführten Philosopheme (so, wenn das Cogito ergo sum des Descartes zur Erläuterung des Hegel'schen „reinen Sein," oder wenn die Leibnitz'schen Lehren von den Monaden, vom zureichenden Grunde u. s. w. zur Erläuterung des Begriffs der „Grenze" herbeigezogen werden), theils, wo die Wahl des Anzuführenden durch den Vorgang Hegels bestimmt ist, durch die verwirrenden, aus Allem Alles machenden und in Allem Alles findenden Commentare, die der Verf. beizufügen nicht ermangelt.

Von der Anklage, solches Unwesen verschuldet zu haben, kann die Hegel'sche Logik, in der Gestalt, wie sie noch immer von der Schule gelehrt wird, insofern nicht frei gesprochen werden, als sie fortwährend dazu reizt, ja nöthigt, in den metaphysischen Gedanken, die mit der reinsten Klarheit der Abstraction, mit der äußersten Nüchternheit gedacht sein wollen, etwas Ueberschwängliches, Mystisches zu suchen, und darin erst die eigentliche Bedeutung dieser Gedanken zu setzen. So lange man fortfährt, die metaphysischen Kategorieen für etwas Anderes, als bloße Formen (freilich darum nicht blos subjektive) des Seins und des Erkennens auszugeben; so lange man darauf besteht, in ihnen zugleich die höchste Realität, den eigentlichen Inhalt alles Erkennens zu erblicken, und in diesem Sinne auf der Ineinsbildung der Metaphysik mit der Logik, auf dem abenteuerlichen Cultus einer logischen „Idee", die Eins und doch auch wieder nicht Eins mit der Gottheit selbst sein soll, beharrt, so lange man endlich in dem Inhalte der Metaphysik nicht blos die absolute Nothwendigkeit des Denkens und des Seins, sondern, als Eins und Dasselbe mit dieser Nothwendigkeit, auch die absolute Freiheit des Geistes dargestellt und verwirklicht sehen will: so lange werden dergleichen Verzerrungen der großartigen, aber, man sollte es sich endlich eingestehen, von Unklarheit, Verworrenheit und Willkühr keineswegs freizusprechenden Gedankengebilde Hegels

nicht ausbleiben. Allerdings, der Misbrauch (daß es ein Misbrauch sei, werden in diesem Falle ohne Zweifel alle besonnenen Glieder der Schule bereitwillig eingestehen) beweist an sich selbst nichts gegen die Wahrheit der Sache; immer jedoch bleibt es ein bedenkliches Zeichen, wenn es innerhalb einer zur Schule constituirten philosophischen Richtung einer Individualität, wie der des Hrn. Werder gelingen kann, in so hohem Grade die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und ein günstiges Vorurtheil von sich zu erwecken.

(Der Schluß folgt.)

Sinnstörende Druckfehler in den ersten Artikeln:

Im ersten Artikel (Bd. VI. H. 2.) S. 296. Z. 13. v u. statt Theologie l. Teleologie.

Im dritten Artikel (Bd. VII. H. 2.) S. 277. Z 13. ist betrachtet zu streichen.

K. F. E. Trahndorff, wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegels Religionsphilosophie behaupten? eine Lebens- und Gewissensfrage an unsre Zeit; Berlin, bei Fr. Hentze 1840.

Recensirt
von
Dr. Anton Günther in Wien.

Einleitung.

Das Ungewisse: Ob das Fragezeichen des Titels nicht etwa ein Ausrufungszeichen zum unsichtbaren Begleiter habe, verliert sich für den Leser schon auf der ersten Seite der Vorrede, die der Verfasser als einen Nachtrag zur Einleitung, dieser vorangestellt. „Meine Schrift ist gegen Hegel gerichtet, (heißt es), sie macht Anspruch, den Grundfehler des Hegel'schen Systems aufzudecken, und die dadurch bedingten Irrthümer nachzuweisen." Ferner: „Was ich aber irgend gegen Hegel gesagt, trifft nicht etwa ihn zu Gunsten früherer Systeme, oder irgend eines gegenwärtigen Philosophirens außer der Hegel'schen Schule, sondern mein Tadel trifft in ihm das Philosophiren überhaupt, sofern es noch nicht frei geworden ist vom alten Irrthume, an welchem die Philosophie seit Jahrtausenden kränkelt, und durch welchen sie immer noch die Quelle der Verirrung und des innern Zwiespaltes ist statt Vollendung des Bewußtseins, die Wissenschaft des Wissens." Desto befremdender müssen es die Leser finden, wenn sie in der Einleitung (unter der Aufschrift: Tendenz der Schrift und Wesen des Streits zwischen Kirche und Philosophie) lesen: „Wenn ich mich mitten in diesen Wirrwarr hinauswage, um auch ein Wort mitzusprechen; so muß ich im Voraus unumwunden erklären: daß ich durchaus nicht Anspruch mache, als Richter in dem Streite

auszutreten; noch weniger aber wünsche ich dafür angesehen zu werden, als hätte ich entschieden für irgend eine Partei die Waffen ergriffen." Die erste Hälfte dieser Erklärung wird dem Verfasser jeder Leser gern aufs Wort hinnehmen, auch bevor er die Stelle in dieser Schrift gefunden, die derlei Streiter und Streitsachen einem höhern Richter anheimstellt.

Aber warum will der Verfasser nicht als ein solcher angesehen werden, der entschieden für die Partei der Supranaturalisten das Wort genommen? Etwa deshalb, weil er glaubt, seine Untersuchung eine kritische insofern nennen zu dürfen, als er die Sache beider Parteien prüfe, „ohne unmittelbar das volle Recht bei einer vorauszusetzen?"

Solch ein Verfahren ist allerdings sehr löblich bei einer Untersuchung wie die vorliegende; aber das kann ihn so wenig hindern, nach gepflogener Untersuchung sich unter die Fahne der einen von beiden Parteien zu stellen, als uns verargt werden kann, den Verfasser als entschiedenen Streiter anzusehen und die Mittheilung seiner Motive mit Danke anzunehmen. Er ist's ja selber, der da zu Anfange der Einleitung die Frage: Was ists, das so Viele auf dem Wege zur Entschiedenheit für den Supranaturalism zurückhält und sie in einem Schwanken zwischen diesem und dem Rationalism festbannt? mit dem harten Worte beantwortet: „Die falsche Schaam der Zeit ist es!" Doch wozu diese unsre Einleitung?

Einmal dazu, um dem Verfasser vorn herein zu versichern, daß wir ihm für unsern Theil seine Bitte an die Leser nicht gewähren können, sein etwaiges Verhältniß zu den Parteien gänzlich zu ignoriren. — Ferner zu der Versicherung, daß er durch ein etwaiges Geständniß, z. B. im Supranaturalism seiner Kirche geboren und erzogen worden zu sein, bis zur Zeit, wo die Selbsterziehung des Menschen anfängt, gar nicht bei uns verloren haben würde. Sein Wort ist vielmehr zugleich das unsere: „Meine Gründe müssen mich rechtfertigen", wenn wir auch noch das hinzusetzen dürfen: Was aber kann jene Gründe rechtfertigen?

Es gibt für uns nichts Abgeschmackteres und Verbrauchteres, als das vornehme Gewäsch von dogmatischer Befangenheit oder kirchlicher Gefangenheit. Es ist das alte Lied der Spieluhr, in jenem Armsessel kunstreich angebracht, in welchen sich die Denkfaulheit und der Gedankendünkel zu setzen pflegen, wenn sie, zur Zeit ihrer Siesta, von der Flora der Gedankenfreiheit außerhalb dem Gottesacker der Kirche süße Träume sich verschaffen möchten.

Wir wollen damit jene Befangenheit gar nicht unter die Unmöglichkeiten zählen. Aber das müssen wir verneinen, daß der Fremdling bessere Auskunft über irgend ein Vaterhaus zu geben wisse, eben weil er Fremdling ist, als die Kinder des Hauses selber, wenn es auch unter diesen dem einen oder dem andern je eingefallen wäre, eine Hühnersteige im alten Weichbilde höher als die Jacobsleiter anzuschlagen.

Jene Bitte des Autors kann aber ihren Grund noch darin haben, daß er zwar mit der falschen Schaam, gegenüber der Hegel'schen Jüngerschaft, fertig geworden, nicht so aber gegenüber der supranaturalistischen Brüdergemeinde. Unsre Vermuthung stützt sich auf die Stelle in der Einleitung S. 15—19, wo der Verfasser sein unparteiisches Benehmen gegen beide Parteien rechtfertigt. „Die Hegel'sche Schule glaubt, in dem Streite zwischen Religion und Wissenschaft, den Triumph feiern zu können; dennoch schweigt die Gegenpartei nicht, sondern tritt immer wieder ernstlich gegen die letzte Entscheidung durch die Philosophie auf. Indessen werden ihre Angriffe mehr mit Spott, als durch Widerlegung zurückgewiesen. Spräche sich auch in den Angriffen der Antihegelianer nichts weiter aus, als dieses Bewußtsein, so müßte uns dieses schon dazu verpflichten, nach dem Grunde desselben zu forschen, und ihnen dadurch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Den Grund aber, wie bisher, nur in dem Unvermögen: die unwiderlegbare Wahrheit des Hegel'schen Systems, und hiermit zugleich die Entscheidung des Streits zu begreifen, vorauszusetzen, dazu sind wir als unbefangene Beobachter und unparteiische Wahrheitsfreunde durchaus

nicht berechtigt. Soll unsre Untersuchung wirklich unparteiisch sein, so müssen wir den Gegnern der Hegel'schen Philosophie ein Princip zutrauen, auch wenn sie sich desselben nicht bestimmt bewußt sein sollten."

Der Supranaturalism darf sich daher nicht mehr auf Gefühl und Glauben berufen, ohne sein Recht zu dieser Berufung zu beweisen. Die scheinbare Principlosigkeit der Kirche auf wissenschaftlichem Standpunkte war ja bisher der Hauptvortheil der Hegel'schen Schule. Noch setzt der Verfasser S. 13 beschwichtigend hinzu: „Der Streit zwischen Religion und Wissenschaft, insofern er als ein welthistorischer zu betrachten sei, verhalte sich nicht ganz so, wie der Streit zwischen der protestantischen und katholischen Kirche. In diesem fänden die Individuen der streitenden Parteien ihren Stützpunkt innerhalb ihrer Confession. Diese hält sie und trägt sie, gegenüber der feindlichen, und erhält so den Streit nothwendig offen für die endliche Entscheidung Gottes in der Weltgeschichte. Jener Streit aber kann und muß durch Vollendung des Bewußtseins, mithin durch strenge Prüfung der temporairen Philosophie, entschieden werden." — Und gleichsam, als ob der wohlmeinende Verfasser, bei aller Unparteilichkeit, doch die Worte von seiner eigenen Partei vernommen hätte: „das ist eine harte Rede — wer kann sie hören!" so setzt er endlich noch calmirend hinzu: „Die Kirche selbst, insofern sie das Recht behauptet, als ein unmittelbares Werk Gottes angesehen zu werden, wird nur jene Philosophie anerkennen, die mit ihr im vollkommenen Einklange steht, wird nur sie als die wahre, und gleich dem Leben der Kirche unvergängliche, allzeitige anerkennen."

„Sie wird sich deßhalb gegen ein feindliches System derselben nicht etwa dadurch schützen, daß sie sich vertheidigt, oder sich wohl gar selbst philosophisch zu begründen sucht. Dies wäre gegen ihre Würde; denn sie steht schon festgegründet. Auch würde sie dadurch der Philosophie ein gefährliches Vorrecht einräumen. Die Kirche wird vielmehr das allgemeine Recht üben: das philosophische System zu prüfen. Der Theologe

also, wenn er an diese Prüfung sich wagt, thut es nur als Philosoph, und somit auf dem wissenschaftlichen, nicht aber auf dem kirchlichen Standpunkte." — So unser Verfasser, dem herzlich Glück zu wünschen ist zu seinem Unternehmen, seiner Partei das Princip ihrer Protestation zum Bewußtsein zu bringen; vorausgesetzt, daß die Geistesfassung derselben ihn zu jenen Aeußerungen nöthigte, in denen er das Wort: philosophische Begründung und Prüfung, wie die Kammerzofe eine Stecknadel, in den Mund nimmt, nämlich so, daß vom Kopfe derselben Nichts zu sehen ist. Denn ihm, dem angeblich Vertrauten mit der Natur des Bewußtseins, dürfen wir doch zutrauen: daß er zwischen factischer Gründung und wissenschaftlicher Begründung zu unterscheiden wisse, weil Etwas beweisen, und dieses Etwas zur Existenz bringen, nur von der gelehrten Ignoranz confundirt werden kann, wie es leider bei dieser an der Tagesordnung ist. — Wir unsrerseits können ihm versichern, daß es derlei Aeußerungen durchaus nicht gewesen, die uns bewogen, seiner Lebens- und Gewissensfrage unsre ganze Aufmerksamkeit zu schenken, wohl aber die Behauptung: daß der Streit zwischen Religion und Wissenschaft (besser, zwischen Theologie der Kirche und der der Philosophie) durch die (theoretische) Vollendung des Bewußtseins entschieden werden könne und müsse.

Auch hoffen wir, daß der Verfasser diesem Geständnisse Glauben schenken werde, wenn er sich erinnert, was er zum Schlusse seiner Schrift sagt: „In der neuern Zeit zeigen sich in der Hierarchie der römischen Kirche Spuren großer Geneigtheit, die Hegel'sche Philosophie in sich aufzunehmen. Und warum? Um die Tendenz der Letztern zur Erstarrung in dem Allgemeinen (Begriffe) mit der Tendenz der Kirche zur Glaubenserstarrung zu neutralisiren. Hegels Anspruch: das Christenthum als Vernunftoffenbarung, ohne Bibel, rein aus der Vernunft zu construiren, bietet der Satzung der römischen Hierarchie, welche den Laien die Bibel verbietet, die Hand." — Was für eine falsche Schaam der Verfasser in dieser

Constellation der neuen Schule mit der alten Kirche (die beide nach ihm auf eine chinesische Verknöcherung und Erstarrung des christlichen Gesammtlebens hinarbeiten) überwunden zu haben glaubt, das dürfte wohl schwer zu errathen sein; wenn es nicht der Respect sein sollte vor der alten Behauptung aus den Tagen der Reformation: daß die römische Hierarchie der leibhafte Antichrist sei, und deshalb auch mit allen Unternehmungen des Antichristes gegen das Wort Gottes leicht gemeine Sache machen könne.

Doch dem sei, wie ihm wolle — wir wenigstens schämen uns nicht, die Aeußerungen des Verfassers über das Wesen des Streites zu unterschreiben, wenn er sagt: „dieser Streit datirt sich von der Zeit her, als gewisse Zweifel, die schon lange im Innern Manches gekämpft, wirklich zu Tage kamen und mit Beifall aufgenommen wurden. Diese Zweifel betrafen das Wunder — oder — den wunderbaren Ursprung der christlichen Religion d. h. den Supranaturalismus derselben. Wir können das Wesen des Streites immer noch in dem Gegensatze: Supranaturalism und Rationalismus aussprechen, nur, daß er sich jetzt bis zur nothwendigen Entscheidung hingearbeitet hat.“

Wenn aber der Verfasser noch überdies hinzusetzt, daß dieser kirchlich-theologischen Bezeichnung des Gegensatzes sich noch eine philosophische und eine populäre an die Seite stellen, jene in der Frage: ist Religion eine bloß subjektive Erscheinung, oder hat sie objektive Gültigkeit? diese in der Frage: ist Religion göttlichen Ursprungs, oder ist sie Menschenwerk? — und endlich: „daß alle drei Bezeichnungen eine und dieselbe Forderung an die Religion machen, nämlich: daß diese keine subjektive Erscheinung sei, sondern objektive Gültigkeit habe:“ so müssen wir ihm vorhinein versichern (damit er wisse, mit wem er es zu thun habe), daß diese Forderung an die Religion von der Wissenschaft erfüllt werden könne, ohne deshalb schon von der Religion mit göttlichem Ursprunge den menschlichen Ursprung schlechthin auszuschließen; so wie sich andrerseits die subjektive Erscheinung und

objektive Realität einander nicht nur nicht ausschließen, sondern sogar ergänzen. In welchem Sinne nun der Supranaturalismus und der Rationalismus diese Forderung geltend machen und welcher Sinn für sie der wahre sei, darüber finden wir die nächste Auskunft schon im ersten Kapitel, in einer Vergleichung des Supranaturalismus mit der Hegel'schen Religionsphilosophie.

Da uns, wie bereits oben angezeigt wurde, nur die Untersuchung des Bewußtseins, und die neuen Aufschlüsse darüber, interessiren können, so müssen wir den Lesern die Darstellung und Schilderung des Supranaturalismus und der Hegel'schen Religionsphilosophie überlassen. Vorzüglich müssen wir es den Anhängern der Letzteren anheimstellen, ob sie mit der Entschuldigung unsers Supranaturalisten zufrieden sind, daß er die Darstellung der Letztern (einen Prachtbau des Denkens nennt er sie) „nicht aus einzelnen Stellen zusammengestümpert habe, da es ohnehin eine vergebliche Mühe sei für jeden, der ein System nicht mit einem Blicke zu umfassen vermöge."

Die Kritik aber beginnt S. 40 mit der Frage: Ob die Religion, die dieses Epos einer dichtenden Vernunft lehrt, objektive Gültigkeit habe — oder — ob sie nur subjektive Erscheinung sey? Die Antwort fällt verneinend aus: „Gott als Geistwerden ist nicht das wahre Absolute, sondern als Geistsein."

Die Kritik macht ferner ein großes Fragezeichen zur Hegel'schen Behauptung, daß das Subjekt, als ein Endliches, und alles Endliche sich negire im Unendlichen, und daß dieses als ein unendliches Sein zu setzen sei. Zur Erläuterung des ersten Urtheils mag Folgendes dastehen: S. 47 heißt es: Nach Hegel ist a) der Zustand des Bewußtseins das wahre Sein — Geistsein — des Weltgeistes. Jener Züstand ist ferner der höchste, vollkommenste, im Gegensatze zu dem des Verhülltseins. Vollkommenheit ist also hier nur eine relative, also innerhalb des Werdens beschlossene. Deßhalb ist Gott auch weder vollkommen, noch unvollkommen zu nennen; sondern er ist, weil und wie er ist. Dies aber ist Fatalismus.

b) Das Werden kann auch nie Vollkommenheit erreichen, es würde aufhören, ein Werden zu sein. Was aber würde es dann doch sein? Etwa das Absolute? Mit nichten! Es würde vielmehr gar nicht sein; denn was nicht wird, ist auch nicht (dies liegt im Wesen des Absoluten nach Hegel). — Kurz: das Höchste (im Werden des Geistes) ist noch nicht die vollkommene Offenbarung Gottes. Vollkommenheit ist Freisein von allen Bedingungen des Werdens. Sie ist das unerreichbare Ideal — das Jenseits, welches, eben wegen der Unerreichbarkeit, als ein Vacuum erscheinen, und welches ferner stets den Zwiespalt in uns erregen muß, sobald wir uns mit einem Diesseits (wie der Gott Hegels ist) begnügen sollen, neben jenem Ideale, das wir unaufhörlich in uns tragen.

Dem möglichen Einwurfe: daß das Höchste im Werden des Weltgeistes sich zum Ideale der Vollkommenheit vielleicht steigere, wird mit der doppelten Betrachtung begegnet, die theils die Ich-Identität, theils den Begriff des Zieles zum Gegenstande hat. In Bezug auf jene heißt es:

c) Die Nothwendigkeit des Weltgeistes besteht darin, daß er sein Bewußtsein nur vollziehen kann im Besondern, in der Vielheit bewußter Individuen.

Hier läßt sich nun ein Zwiefaches annehmen: entweder ist die Ich-Identität des Weltgeistes (in seinem Bewußtsein) eine objektive, oder sie ist eine subjektive.

Als objektive Identität wäre sie zugleich ein Total-Ich, das zwar in allen Individuen bestände, aber nicht von jedem Einzelnen abhängig wäre; die demnach als solche wechseln könnte, ohne die Existenz des totalen Ich zu gefährden. Als subjektive Identität aber wäre sie bloß das Allgemeine, das Identische, das in jedem Individuum entsteht und vergeht, dessen Existenz im Gedanken auch nur von dem Denkenden abhängig ist.

Diese letztere Identität aber ist nicht einerlei mit jener und umgekehrt, beide schließen vielmehr einander nothwendig aus.

Die Einheit beider aber darzuthun ist eben der vergebliche Versuch des Hegel'schen Systems.

Der Weltgeist (Gott) ist nur insofern Geist, als er in dem Bewußtsein jedes Einzelnen, und insofern dieses Einzelne sich bewußt ist. Er ist also bedingt durch das Einzelbewußtsein, und zwar so, daß dieses offenbar nicht in ihm ist, wohl aber er in dem Einzelnen entsteht, besteht und vergeht. Aber wer bürgt uns nun dafür, daß dieser Weltgeist ein Sein — ein ewiges — sei, da er sich selber als den Vergänglichen ausspricht?

d) Die zweite Hälfte der Betrachtung aber beginnt S. 54 mit der Frage: welches ist Ziel des Weltgeistes (bei seiner Tendenz zum Zustande des Bewußtseins)? worauf die Antwort lautet: das Nichtweiterkönnen. Dieses aber kann wieder, heißt es, auf doppelte Weise eintreten, je nachdem das Nichtweiter von und in der Tendenz selber, oder von Etwas außer ihr bedingt sei. Das Ziel des Weltgeistes aber, das er in dem Bewußtsein der einzelnen Individuen erreicht, sei nicht das Ziel, nach dem er eigentlich strebt; denn dieses Ziel fällt über jenes Bewußtsein hinaus, es sei eben das Ideal, von dem unser Bewußtsein Zeugniß gebe — das Geistsein — nicht das Geistwerden.

Wir können diese ganze Demonstration füglich mit der Bemerkung des Supranaturalismus schließen, daß die Ueberspanntheit des Hegel'schen Systems gerade darin liege: die subjektive Identität als eine objektive geltend zu machen, — weil eben hierin das Endliche zum Ewigen ausgespannt werde. Das Sichsetzen — Sichfinden des Einzelnen als das Allgemeine, durch Aufhebung des Selbst, sei aber nur innerhalb des Daseins beschlossen, mithin selbst ein Endliches, mithin nur subjektive Unendlichkeit — mithin Religion (nach Hegel) nur Hingebung an die Welt, ihrer Totalität nach. — So viel des Wichtigsten aus dem ersten Capitel.

Als eine Bereicherung für die Theorie des Bewußtseins

könnte allerdings der Gedanke von dem jenseitigen Ideale einer Offenbarung Gottes ohne alle und jede Bedingung des Werdens — von einer Selbstoffenbarung des absoluten Geistes mittelst Bewußtsein ohne Bewußtwerden, angesehen werden, wenn der Verfasser die Begründung desselben im Bewußtsein sich hätte angelegen sein lassen; die vor der Hand nur darin besteht, daß er sich auf jenes Ideal als auf eine Thatsache des Bewußtseins beruft, die ihm auch Niemand streitig machen wird, so lang er jene Thatsache nur auf den Kreis seines eigenen Bewußtseins beschränkt.

Aber auch diese Bescheidenheit wird nicht verhindern können, daß Andere, die von jener Nichts in sich vorfinden, eine Construktion derselben aus Elementen versuchen, die unzweideutiger in jeglichem Bewußtsein ausgesprochen liegen. So glauben wir, daß der Gedanke von jenem Ideale seine Wurzel in der Ueberspannung jenes ganz wahren Gedankens habe, nämlich: daß vom absoluten Sein die Daseinsformen des bedingten Seins nicht prädicirt werden dürfen, folglich auch nicht die Bewußtseinsformen desselben, die allerdings das Werden, die Zeitform, einschließen. Und dieses Veto wird seine Rechtfertigung darin finden, weil durch jene Uebertragung das absolute Sein nothwendig zugleich zum substanzialen und causalen Träger jener Formen erklärt und hiermit der Unterschied zwischen absoluter und geschöpflicher Substanz aufgehoben würde.

Allein aus jener Nichtübertragbarkeit folgt noch keineswegs, daß vom Bewußtsein des absoluten Seins (vom Sichwissen, als Selbstoffenbarung desselben) alles Werden schlechtweg auszuschließen sei. Umgekehrt wird sich vielmehr aus dem Gedanken vom unbedingten Sein nothwendig ergeben, daß es, als Sein durch sich, d. h. als Sein schlechthin (da jene Bezeichnung nur der Relation auf bedingtes Sein [als Sein durch Andres] ihre Entstehung verdankt), auch durch sich sich selber offenbaren, und daß diese Selbstoffenbarung nothwendig einen Verlauf von bestimmten Momenten in sich einschließen

müsse, ohne welchen die Selbstoffenbarung gar nicht gedacht werden könne.

Kann aber von der Selbstoffenbarung Gottes (dieser manifestatio Dei ad intra, wie sie die Alten nannten) nicht alle und jede immanente Dialektik ausgeschlossen werden, so erhalten wir freilich auch für das Leben des Absoluten die Formen des Nacheinander und Nebeneinander. Aber was können und sollen diese Unverträgliches mit dem absoluten Sein haben, wenn es doch einerseits ertragen werden muß, daß auch das absolute Sein ein Sichwissendes sei, weil man es andrerseits unerträglich findet, das Absolute erst in der Welt zum Bewußtsein vorrücken zu lassen?

Am Verfasser, als Sachwalter des kirchlichen Supranaturalismus, befremdet jene Negation alles Werdens desto mehr, da er doch wissen wird: daß der Tritheismus von jenem als Häresie behandelt wird, und zwar deshalb, weil dieser an der Trinität der Gottheit den organischen Verband unter den drei göttlichen Personen negirt. Jener Verband aber schließt nothwendig das Werden (die Momente des Neben- und Nacheinander) in sich, wenn auch, wie sich's im Leben des Absoluten von selbst versteht, auf absolute Weise, d. h. als Werden durch sich. Und auf absolute Weise werden, heißt eben einerseits, Nicht-werden, wie alles Andere außer Gott wird, und andrerseits, So-werden, wie alles Andere nicht wird. Und mit diesem jenseitigen Ideale könnte sich auch der Supranaturalismus zufrieden stellen, wenn man ihm sonst nicht schuldig bliebe, aus der Idee der Creatur die Unmöglichkeit nachzuweisen, daß bedingtes Sein, durch sich — ein wissendes Sein werden, zum Selbstbewußtsein vordringen könne.

Sehr wahrscheinlich wird uns der Verfasser bei der Hinweisung auf den kirchlichen Supranaturalismus die bekannte Stelle aus dem Symbole des letztern in Erinnerung bringen: „Et in hac Trinitate non datur Prius et Posterius etc.“, und wenn er das Vorher und Nachher in jeglichem Sinne

verneint wissen wollte, so würde ihn auch das Zugeständniß einer Negation des Zeitbegriffs, wie dieser sich in der Sphäre des creatürlichen Daseins geltend macht, von unsrer Seite wenig befriedigen.

Aber eben jene allseitige Negation steht in Frage, worauf aber jenes Symbol selbst Antwort gibt, wenn es von einem ewigen Ausgange des Sohnes vom Vater, und von einem ewigen Ausgange des Geistes vom Vater und dem Sohne spricht. Der ewige Ausgang des Geistes hat also eben so den ewigen Ausgang des Sohnes zur nothwendigen Voraussetzung, wie der ewige Ausgang des Sohnes den Vater als ewiges Princip voraussetzt, da dieses in und mit der Zeugung des Sohnes erst Vater ist.

Der Ausgang des Sohnes ist also das Prius für den Ausgang des Geistes — so wie der Vater, als Princip, das Prius des Sohnes, und wo es ein Prius, da gibt's ein Posterius, und wo jenes ein ewiges, da ist auch dieses als ewiges zu denken; folglich der Gedanke von ewiger oder absoluter Zeit, d. h. von der Zeit im Leben des Absoluten gegeben. Und sollte uns der Verfasser zum Ueberflusse noch darauf aufmerksam machen: daß der Zeitbegriff (wie solcher wohl scheinbar in dem Begriffe des zwiefachen Ausganges in der Trinität liege) durch den Begriff der Ewigkeit desselben Ausganges wieder aufgehoben werde, so müßten wir ihm vice versa das Wesen der Antinomieen zu Gemüthe führen, mit dem allerdings bedenklichen Zusatze: daß der Zeit, die jenes Symbol aufstellte, jene Antinomieen, als auflösbare Widersprüche, noch ein Unbekanntes waren; daß sie sich aber demungeachtet tapfer an die Auflösung jener scheinbaren Widersprüche gewagt habe, wie schon daraus zu sehen ist, weil sie den Schlüssel zur Lösung in dem Begriffe der Ewigkeit gefunden zu haben glaubt. Nun läßt sich aber der Gedanke von der Ewigkeit (im Ausgehen des Sohnes vom Vater) ganz ungezwungen umsetzen in den Gedanken von Durch sich zeugen. Ist nämlich der Vater, als absolutes Princip für sein Vatersein in und

durch den Sohn, auf nichts als auf Sich selber angewiesen, oder — ist der Sohn durch nichts als durch den Vater vermittelt, so findet allerdings der Zeitbegriff in der Weise hier keine Anwendung, daß zwischen dem absoluten Sein und seiner Selbstobjektivirung im Sohne ein Zeitraum festgesetzt werden könnte, als Bedingung der letztern, wenn auch nur in formaler oder negativer Beziehung. Das Sein, das auf nichts außer ihm, bloß auf sich als solches angewiesen ist, um sich selber zu erscheinen — offenbar zu werden, das muß eben deshalb von uns als sich immerdar offenbar seiend gedacht werden.

Auch wird dieser subjektiv gedachten Selbstoffenbarung dieselbe objektive Realität vindicirt werden müssen, welche dem frühern Gedanken von einem absoluten Sein, als dem Schlußmomente in unserm Selbstbewußtsein, zukommt; da jene Selbstoffenbarung nichts Anderes ist, als die gleich absolute Daseinsweise des absoluten Seins.

So viel mag einstweilen hinreichen, um darzuthun, daß der Supranaturalismus (auch der im kirchlichen Sinne) nicht stehe und falle mit einem jenseitigen Ideale des sogenannten Geistseins ohne all und jedes Geistwerden, — das nur in dieser allseitigen Negation seine Unerreichbarkeit besitze. Oder, wie sich der Verfasser S. 59 ausdrückt: „Der Gott des Supranaturalismus ist das wahre, ewige Geistsein, die höchste Freiheit in ihrem ganzen Sein. Er ist deshalb auch der Erhabene — und dem Denken und der Philosophie Unbegreifliche und Unerforschliche — der Mensch aber als Geistwerden ist Gottes (des Geistseins) Ebenbild."

Und fürwahr! es ist und bleibt eine unerforschliche und besonders für die Spekulation eine gleich dem viereckigen Zirkel unbegreifbare Freiheit, wenn diese ihre Höhe in der Muthlosigkeit besitzt: sich als Freiheit für sich zu offenbaren, d. h. aus ihrer Unbestimmtheit, als absolutem Sein an sich, durch sich herauszugehen, und als dieses auch für sich zu sein! Und dies alles aus Furcht: um ja nicht dem Werden, und hiemit

zugleich der Unvollkommenheit anheim zu fallen, die mit dem Werden nothwendig verbunden ist, weil im entgegengesetzten Falle (wie wir gehört), wenn das Werden zur Vollkommenheit gelangte, das Werden aufhören und mit ihm zugleich das Sein in's Nichtsein versinken müßte!

Wem ist wohl je eingefallen, daß die Selbstbestimmung eines absoluten Princips nie zur Vollendung gelangen könne, weil jene, als Selbstbestimmung, ein Werden sei? Liegt nicht gerade umgekehrt in dem Begriffe der Selbstbestimmung (der schlechthinigen Unabhängigkeit von all und jeder Vermittlung von Außen her) die Vollendung schlechthin eingeschlossen? — Wem ist ferner je eingefallen, die Folge von dieser Vollendung in das Nichtsein endigen zu lassen? Etwa weil Hegel gesagt: Was nicht wird, ist auch nicht? Allerdings kann das Sein, was schlechterdings nicht wird, vom Denkgeiste auf die Dauer nicht festgehalten werden, weil es ein Sein wäre, mit der Bestimmung: ein todtes zu bleiben. Gott ist aber kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Wo aber Leben und Bestimmung zum Leben, da bleibt auch der Tod, die Vernichtung, ausgeschlossen.

Eben so unerforschlich bleibt die Antwort unsers Supranaturalisten auf die Frage: Wer bürgt uns dafür, daß der Weltgeist ein Sein — ein ewiges sey? Sie lautet: „Einleuchtender ist die Annahme: daß die Vergänglichkeit des Ganzen der Grund sei von der Vergänglichkeit des Theils; statt daß die ewige Dauer des Ganzen der Grund von der Vergänglichkeit des Theiles sei. Ist das Entstehen und Vergehen des Einzelnen eine Thatsache, wie wollen wir das Entstehen und Vergehen des Gesammterscheinens, auch seiner Einheit nach, als unmöglich darthun?!" Sehr leicht! müssen wir entgegnen, nämlich dadurch, daß wir ebenfalls den Verfasser fragen: Was für eine Einheit er unter jener verstanden wissen wolle, ob die formale oder reale Einheit. Diese letztre wäre nämlich die Substanz, als Realprincip der Gesammterscheinung; jene aber könnte nur als die eine Seite in dieser Totalität

angesehen werden, und zwar als die formale, gegenüber der realen Seite; sie ließe sich auch die begriffliche, im Gegensatze zur begriffenen, nennen, und insofern, als die Seite, in welcher das Princip selber sein Sichwissen als Bewußtsein erreicht hätte.

Von einer Substanz aber den Gedanken des Vergehens zu fassen, das ist wohl der Mythologie, aber noch keiner Philosophie eingefallen, selbst jener nicht, die sich eine Substanz (als Sein an sich) mit der Bestimmung denken mußte: Sich, als reales Eins, in eine Vielheit von realen Einheiten zu entfalten, ohne sich aus dieser Selbstentzweiung je wieder als reales Eins wissend zurückzunehmen. Und solch eine Substanz muß die spekulative Naturphilosophie allerdings dem gesammten Naturleben unterlegen, um dieses letztere, in seinen zwei Hemisphären, aus einem Realprincipe zu erklären. Die Substanz, die nur im Begriffe, d. h. in der Vereinfachung des Vervielfachten, in der formalen Reduktion einer realen Produktion, zu sich zu kommen im Stande ist, deren Wissen kann kein Wissen um sich als reale Einheit sein, eben weil die Substanz als reales Eins selber nicht mehr seit ihrer Entzweiung in's Vielfache vorhanden ist; wohl aber als das Real-Eine in dem Vielfachen und Mannichfaltigen. Als dieses aber sich reflektirend, oder sich findend mittelst Verinnerung, kann das Resultat dieses Prozesses nur der Gedanke, als formales Allgemeine, der Begriff sein. Weil sie nun in diesem, als formaler Gattung, aus ihrem realen Gattungsbilden zu sich kommt; so zählt auch nur die Gattung Etwas, und das Individuum kann untergehen (es stehe nun auf Seite der Veräußerung oder der Verinnerung der Natur), ohne daß die Substanz, als Sein und Bewußtsein, das Geringste dabei verliert.

Die Frage also: Wer bürgt uns dafür, daß diese Substanz als Weltgeist (als Princip der sinnfälligen und sinnvollen Welt) ein Sein sei? findet ihre letzte Antwort eben in dem Wissen dieses Weltgeistes, im Begriffe. So lange dieser

bestehen wird, wird auch Er, als Träger desselben, bestehen; denn das Vergängliche ist eben nur das Individuum, und nicht die Gattung, und es vergeht auch nur deßhalb, weil die Gattung in realer und formaler Bedeutung nicht vergeht.

Es ist daher auch schlechterdings nicht zu begreifen: wie der Verfasser zu der Aeußerung kommen konnte: „daß der durch das Einzelbewußtsein bedingte Weltgeist (Gott) durch jenes so bedingt sei, daß das Einzelbewußtsein offenbar nicht in ihm sei, sondern daß es im Besondern und Einzelnen entstehe, bestehe und vergehe." Woher soll denn hier eine bloß einseitige Reciprocität kommen, wenn das Bewußtsein, als wissendes Sein, vom Sein nicht zu trennen ist?! Das Sein ist so offenbar im Bewußtsein des Einzelnen, als dieses offenbar im Sein ist, weil es nichts als die Offenbarung des Seins ist.

Und so hätten wir uns zugleich den Uebergang gebahnt zu dem Vorwurfe der Ueberspanntheit des Hegelschen Systems, weil es die subjektive Identität als eine objektive, als ein Total-Ich, geltend machen wolle.

Ob Hegeln solch ein Total-Ich, das in allen Individuen existire, ohne von dem Einzelnen abhängig zu sein, je habe in den Sinn kommen können, solchen Unsinn zu widerlegen, können wir getrost den Anhängern seines Systems überlassen.

Wir haben hier dem Verfasser nur zu zeigen: daß dieses Total-Ich nicht als einerlei anzusetzen sei mit der objektiven Identität (Allgemeinheit), die den Gegensatz bildet zur subjektiven Allgemeinheit (dem formalen Begriffe). Diese letztere braucht gar nicht zur objektiven Allgemeinheit ausgedehnt zu werden; sie ist nur, weil diese ist, und beide entsprechen einander, wie das Sein in der Vielheit dem Wissen in der Einerleiheit entspricht, in welchem Wissen eben jenes Sein aus seiner Veräußerung zu sich kommt, sich verinnert (so weit es überhaupt ein Innerliches zu werden vermag, wenn dieses Ziel ihm einmal für allemal bloß auf dem Wege der Veräußerung angewiesen ist).

Fragen müssen wir sodann den Verfasser: wie er die

subjektive Identität eine Unendlichkeit heißen könne, da jene doch, innerhalb des Daseins beschlossen, von ihm als Endliches bezeichnet wird? — Sollte das Recht auf das Prädikat der Unendlichkeit darin liegen: weil der Gedanke des Allgemeinen (der Begriff) nicht mehr untergeht, wenn auch die einzelnen Träger desselben vergehen; so haben auch wir ein Recht, dem Verfasser noch darauf aufmerksam zu machen, daß der subjektiven Unendlichkeit auch eine objektive gegenübersteht. Und da von beiden Sphären der Unendlichkeit nur Ein Princip der causale Träger ist, so ist allerdings dieser Träger ein Unendliches selber, insofern es in der einen Sphäre nur von sich kommt, um in der andern wieder zu sich zu kommen, dort und hier aber von seiner Unendlichkeit Nichts verliert, so lang es die Kraft besitzt: sich in beiden Hemisphären zu reproduciren.

Bei all dieser Entschuldigung oder Berichtigung sind wir doch weit entfernt, den Mißgriff der Philosophie zu entschuldigen: das Unendliche in beiden Sphären für den Unendlichen selber, für den persönlichen Gott zu halten. Ein Sein, das nur im Denken des Allgemeinen die letzte Höhe seiner Bestimmtheit erreicht, erreicht wohl die Individualität, diese aber ist noch keine Persönlichkeit, und es kann auch ursprünglich keine Bestimmung zur Persönlichkeit in sich getragen haben. Ob aber der Supranaturalismus glücklicher endigen werde und könne, als der durchgeführte Rationalismus (mit welchem Namen der Vf. Hegels System belegt), wenn jener das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen nur als ein bloß quantitatives Verhältniß zwischen höchster und niederer Freiheit, zwischen Geistsein und Geistwerden ansetzt, das wird der Verlauf seiner Abhandlung uns deutlicher machen, als es jetzt noch am Eingange der Fall sein kann.

Wir stehen nun bei dem zweiten Kapitel: „Die innern Gründe des Gegensatzes zwischen Supranaturalismus und Hegel'schem Systeme. Nothwendigkeit des subjektiven Standpunktes der Philosophie."

Das große Fragezeichen der Kritik, von dem wir am Eingange Erwähnung machten, zu der Hegel'schen Behauptung, daß das Endliche sich selber und alles Endliche im Unendlichen negire und dieses als unendliches Sein setzen müsse, soll nun hier seine begründete Aufstellung finden in dem durchgeführten Beweise, daß das Endliche sich gar nicht im Unendlichen negiren könne, weil dieses selbst nur das objektive Endliche sei.

Der Gedanke von jener Negation alles Endlichen im Unendlichen wird sogar als die verwundbare Ferse des Hegel'schen Systems, und als Folge davon erkannt, „daß Hegel nach der Aufhebung des Dualismus vom Bewußtsein und Erscheinen, und bei der Zusammenfassung desselben zur Einheit, zu weit ausgegriffen, und so das Jenseits mitergriffen habe." Der ganze Inhalt dieses Kapitels läßt sich demnach auch, zur leichtern Uebersicht, in zwei Hälften abtheilen, wovon die eine das Bewußtsein in seiner Einheit mit dem Erscheinen, als das Diesseits, die andere aber das Jenseits, das bekannte Ideal (Geistsein ohne Werden) — behandelt. Dorthin gehören nun folgende Fragen:

1) Wie kam Hegel zum Miterfassen des Jenseits? Die nächste Antwort ist: durch Verdunkelung der Differenz zwischen gesetzter und bedingter Objektivität, wovon jene außer dem Subjekte des Bewußtseins liegt, diese aber durch das Subjekt selber gesetzt ist.

Die zweite Antwort ist: durch faktische innere Wiederaufhebung der Einheit von Bewußtsein und Erscheinen mittelst Aufhebung des Dualismus zwischen Beiden; welcher Aufhebung der Grund angewiesen wird in der Verwerfung des subjektiven Standpunktes, der Hegeln allein hätte richtig leiten können innerhalb der einmal errungenen Verbindung des Dualismus zur Einheit.

2. Wie kam Hegel zur Verwerfung des subjektiven Standpunktes? Zur Beantwortung dieser Frage wird tiefer eingegangen in die Natur des Bewußtseins, indem dieses

nach seiner subjektiven und objektiven Seite dargestellt wird. Auf jener wird aufgestellt der Gegensatz von Wissen und Nichtwissen, auf dieser dagegen wird aufgestellt der vom Sein und Nichts (Sein aber wird angesetzt als Identität alles Erscheinens).

Der letzte Gegensatz aber wird, als ursprünglich bedingt vom ersten Gegensatze, aus dem Grunde aufgestellt, weil jene Identität, ohne Beziehung auf ein wissendes Subjekt, rein objektiv für sich betrachtet, ein Leeres, ein Nichts sei; und weil, wenn jene Identität für sich (ohne Beziehung auf das Wissen) Etwas wäre, hiermit schon die Einheit alles Bewußtseins und Erscheinens geleugnet, und der Dualismus zwischen Bewußtsein und Erscheinen wieder hergestellt wäre.

Die Antwort selber lautet: „Eben von jener Relation (des zweiten Gegensatzes auf den ersten — des Seins und Nichts auf das Wissen und Nichtwissen) sah Hegel hinweg, verlockt durch eine Einheit, die sich scheinbar zerlegen ließ in Sein und Nichts, und die ihm auch scheinbar einen objektiven Anfangspunkt darbot, der sich überdies als eine reine Einheit geltend machen ließ."

3) Hat Hegel mit Recht den subjektiven Standpunkt verworfen? Die Beantwortung macht aufmerksam auf die Ordnung der Erscheinungen im Bewußtsein, um zu zeigen, wie die Philosophie (vom subjektiven Standpunkte aus, und innerhalb der Aufgehobenheit des Dualismus) sich entwikkelt, um auf diesem Wege zum Ziele (zur Wahrheit) zu gelangen. Die erste Erscheinung im Bewußtsein, heißt es, ist: der Gegensatz von Identität und Nichtidentität (d. h. das Subjekt erkennt sich als eins und dasselbe — [als bleibendes] in allen Wahrnehmungen). Die zweite Erscheinung aber ist der Gegensatz von Affirmation und Negation an sich (beide als Ausdruck des Seins und Nichtseins an sich), d. h. das Subjekt, als bleibendes, erkennt sich auch als Sein, und sogar als Nichtsein, insofern es sich der Möglichkeit vom Nichtbewußtsein als Nichtsein bewußt wird.

Mit jener ersten Erkenntniß also hat das Subjekt weder

sich an sich affirmirt, noch den Gegenstand an sich negirt, weil es sich vor der Hand nur als ein wissendes, und den Gegenstand nur als nichtwissenden bekräftigt hat. Jede anderweitige Bekräftigung (Satzung), folglich auch die Affirmation, kann sich nur einstellen innerhalb des subjektiv erkannten Seins. Daher kommt es auch, daß das wissende Subjekt sich seines Wissens nicht zuerst in der Form der Affirmation bewußt wird. In der Nichtbeachtung dieses Umstandes soll nun eben der tiefste und verborgenste Fehler des Hegel'schen Systems liegen, dessen Basis einerseits Affirmation und Negation ist, andrerseits aber doch wieder das Wissen und Nichtwissen, mit welchen Momenten es jene als die gleichzeitigen zusammenfallen läßt.

Die zweite Erscheinung — als der Gegensatz von Affirmation und Negation an sich — führt den Denkgeist erst hinüber auf den objektiven Standpunkt. — Denn nur in Folge eines Bewußtseins von einem möglichen Nichtbewußtsein, als einem Nichtsein zugleich (welches Bewußtsein in uns durch Geburt und Tod, als unmittelbare Thatsachen des Setzens und Aufhebens unsers Gesetztseins und Gesetztwerdens vermittelt ist) erkennt das Subjekt

a) sein Setzen (Wissen) erst als ein bestimmtes = ganzes Sein;

b) eben so alles Nichtidentische (gegenüber der Identität) als ein bestimmtes = ganzes Sein;

c) endlich ein Gesammtbewußtsein, als Produkt aus dem Einzelbewußtsein Aller einerseits, wie andrerseits zugleich eine Gesammtheit alles Nichtidentischen, als Sein oder Identität, als Welt.

Und mit diesem Momente in der Natur des Bewußtseins glaubt nun unser Supranaturalist erst die Anhöhe erreicht zu haben, von der aus er den ganzen Angriffsplan und seine Ausführung des durchgeführten Rationalismus übersehen und nachweisen könne: wie dieser nämlich — bei dem Zusammenfassen des Bewußtseins und Erscheinens — auf der objektiven Seite zu weit greifen und so das Jenseits mitergreifen

mußte, weil er auf der subjektiven Seite nicht tief genung gegriffen hatte. Nachdem nämlich (S. 76) Hegel einmal irrthümlich die erste Erscheinung zur zweiten herabgesetzt und umgekehrt die zweite zur ersten erhoben und mithin auch dem Gegensatze der Affirmation und Negation den der Identität und Nichtidentität (statt umgekehrt) untergeordnet und durch beides das ganze innere Leben (des Bewußtseins und Erscheinens) verschoben hatte, so konnte es fernerhin nicht ausbleiben, die subjektive Identität des Gesammtbewußtseins als eine objektive zu behandeln. Wie so?

In dem Gesammtbewußtsein der Menschheit fand er nämlich vor — das Gottesbewußtsein, als das Identischgedachte. Dieses aber hielt er für ein ursprünglich im Bewußtsein Gegebenes — oder — für ein durch die Organisation des Letztern Bedingtes.

Es konnte ihm jetzt gar nicht mehr einfallen, zu untersuchen, ob jenes Gottesbewußtsein wirklich solch ein Bedingtes sei, oder: ob jenes vielleicht doch als ein Element von Außen her in das Einzelbewußtsein eingetreten, und von hier aus zum Gesammtbewußtsein fortgeschritten sein könne, da ja schon das Gesammtbewußtsein der Menschheit als ein historisches Produkt aus dem Einzelbewußtsein Aller betrachtet werden müsse.

Kurz: „So rächte sich Hegels Scheu vor der Unmittelbarkeit des Wissens (das Schicksal in der Philosophie), indem sie ihm eine falsche Basis unterschob, d. h. den objektiven Standpunkt, nachdem er den subjektiven vernachlässigt.“

Die Fortsetzung der Kritik macht deshalb von nun an das unmittelbare Wissen zum Hauptthema ihrer Untersuchung, durch fortgesetzte Betrachtung über die Natur des Bewußtseins in folgenden Hauptpunkten:

a) Unser Bewußtsein (S. 78) ist unmittelbare Synthese der Identität und Nichtidentität. Diese ist die Peripherie (Totalität des Erscheinens), jene ist der Centralpunkt (gesetzt von

der Peripherie). Das Nichtidentische setzt sich also das Identische des Erscheinens. — Aber das Ich setzt sich selber als Objekt, um sich als ein Subjekt zu erkennen (das sich selber erscheint, damit das Erscheinen ihm erscheine). Das Ich kann sich aber nicht als Objekt setzen, wenn es sich nicht in Beziehung setzt auf ein Objekt der Wahrnehmung, d. h. Ich muß zu jener Objektsetzung angeregt werden durch die Nichtidentität, und folglich durch diese zugleich, um sich als Subjekt zu erkennen. Daraus ergibt sich das Grundverhältniß als Grundgesetz unsers Bewußtseins und unsers Philosophirens, nämlich: das Ich setzt sich als identisch nur in Beziehung auf Nichtidentisches, ja Ich kann sich gar nicht setzen, wenn es sich nicht als Identisches mittelst jener Beziehung setzt.

Diese erste Synthese von Identität und Nichtidentität ist zwar die unmittelbare, aber noch kein Bewußtsein. Damit sie dieses sei, dazu gehört noch:

b) die Analyse jener Synthese, als eine Entzweiung des Subjekts in sich, wodurch sich das Subjekt als Objekt setzt.

c) Diese Analyse aber führt zu einer zweiten Synthese, indem das Subjekt sich als solches erkennt durch jenes frühere Sich-als-Objekt-setzen. Der Unterschied beider Synthesen ist daher dieser: in der ersten wird das Subjekt gesetzt als Sein; in der zweiten setzt sich das Subjekt selber als Erscheinen. Dort ist — bewußtloses Erscheinen für's Erscheinen; hier bewußtes für ein Ich. Oder: Subjekt wird zum subjektiven Sein — zum unmittelbaren Wissen.

Das nächste Resultat nun dieses Unterschiedes fällt gegen Hegel aus. Es gibt ein unmittelbares Wissen, d. h. ein solches, wo wir das Bewußtsein der Vermittlung nicht haben, oder ein solches, das noch Nichts von seiner Vermittlung weiß (noch Etwas wissen kann, da ja das erste Wissen ein Resultat eines innern Vorganges ist, das aber nicht vor dem Vorgange eintreten kann). Auch die ferneren Betrachtungspunkte liefern keine günstigern Resultate für Hegel:

a) Unseres Bewußtseins tiefste Tiefe ist die erste Synthese. In ihr liegt der unmittelbarste Nexus der Identität mit der Nichtidentität (des Subjekts mit der Totalität des Erscheinens), die Basis des obigen Grundgesetzes — der Haltpunkt für die Einheit des Bewußtseins und Erscheinens.

b) Die Differenz zwischen der ersten und zweiten Synthese ist der Grund von der Differenz zwischen objektiver und subjektiver Identität des Bewußtseins.

Das Ich und seine Identität in der zweiten Synthese ist bedingt von der Nichtidentität desselben in der ersten, weil überhaupt die zweite von der ersten Synthese bedingt ist.

Ein Ich in der ersten Synthese wäre nur denkbar als ein objektiv-identisches Ich, folglich durch ein, und als ein Total-Ich.

c) Hegels drei Momente im Werden entsprechen den drei Momenten in dieser Analyse.

Das Verhülltsein — entspricht — der ersten Synthese.

Das Anderswerden — entspricht — der Analyse.

Das Einswerden — entspricht — der zweiten Synthese.

Die zwei letzten Momente in Einheit werden das Vollziehungsmoment genannt; auch das Moment des unmittelbaren Seins (der wirklichen Existenz) oder die Basis der Realität. Denn nur das erkennen wir als real, als wirklich an, was durch den unmittelbaren Moment der Vollziehung gegeben ist, weil Alles, was ist, für uns nur ist durch und in diesem Momente.

d) Aus der Identität des Ichs, zufolge der zweiten Synthese, ergibt sich zugleich die negative, subjektive Unendlichkeit des Setzens unsers Ich, und zwar als Gegensatz zur positiven, objektiven Beschränktheit desselben auf den Moment der wirklichen Existenz. Wie so? weil im Momente des Setzens kein Grund liegt, der das Ich hindern könnte, sich in's Unendliche (nach Vorwärts und Rückwärts) als dasselbe (identisch) zu setzen; da das Ich schon in jedem Momente unmittelbarer Existenz, in welchem es sich als

identisch setzt (d. h. weiß: daß es jetzt, wie zuvor, dasselbe ist) den vorigen Moment mittelbar mitsetzen muß.

Das Ich tritt demnach, vermöge seiner Identität, in jedem Momente des Setzens immer bestimmter hervor; während die (nichtidentischen) Anregungen zum Setzen ihre Bestimmtheit einbüßen, und nichts Anderes übrig lassen, als die bloß allgemeine Nothwendigkeit der Beziehung des Ich auf ein Nichtidentisches.

Die negative Unendlichkeit verhält sich demnach auch zur positiven Beschränktheit, wie die Willkür zur Nothwendigkeit. Das willkürliche Setzen des Ich ist aber ein Zwiefaches: Entweder es folgt dem Nexus der Momente in der wirklichen Existenz, oder es richtet sich nicht nach diesem. Dort hat das Setzen des Ich (in Bezug auf Nichtidentisches in frühern Momenten) Objektivität und objektive Realität. Hier hat das Setzen nur subjektive Realität, d. h. keine außer dem wissenden Subjekte.

c) Unser Bewußtsein umfaßt demnach ein doppeltes Gebiet, und ist insofern selber ein zwiefaches. Das Gebiet positiver, subjektiver Beschränktheit (d. h. unmittelbarer Gebundenheit des Ich in seinem Setzen an den Moment der wirklichen Existenz), das zugleich das Gebiet der Realität ist.

Das Gebiet subjektiver, negativer Unendlichkeit (d. h. der mittelbaren Gebundenheit an denselben Moment), das eben darum das der Erdichtung ist. Werden nun beide Gebiete nicht unterschieden, so kann auch einer Erdichtung sehr leicht objektive Realität vindicirt werden. Nachdem nun gezeigt worden, daß wir keine andere Realität haben, als die uns gegeben ist durch die objektive Synthese und durch die Beschränkung auf den Moment der wirklichen Existenz, und da ferner unser ganzes Bewußtsein durch diese Beschränktheit abgeschlossen ist, so stellt sich jetzt die Frage desto entschiedener heraus: wie sich das besprochene Ideal, das Jenseits, zu dieser Realität verhalte (welche ihm, als einem Vacuum, Hegel abgesprochen habe). So viel über die erste Hälfte dieses Kapitels.

(Schluß folgt.)

Intelligenzblatt.

In unserem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen um den beigesetzten Preis zu erhalten:

System
der
positiven Logik.

Von

Emil August von Schaden.

(Preis 1 Thlr. 6 gGr. oder 2 Fl. rhein.)

Erlangen im März 1841. J. J. Palm u. Ernst Enke.

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin sind so eben erschienen:

Conradi, K., Kritik der christlichen Dogmen nach Anleitung des apostolischen Symbolums. gr. 8 2 Thlr.

Daub, K., philosophische und theologische Vorlesungen, herausgegeben von Marheineke und Dittenberger V. u. VI. Band; Subscriptions-Preis 4 Thlr. 12½ Sgr.

Auch unter dem Titel:

— —, System der theologischen Moral. 2r Theil 1. Abth. 2 Thlr. 10 Sgr.

— —, Dogmatik. 1. Thl. 3 Thlr. 15 Sgr.

Riemer, Fr. W., Mittheilungen über Göthe. Aus mündlichen und schriftlichen, gedruckten und ungedruckten Quellen. 2 Bände. 5 Thlr.

Seifen, J. D., der Genius des Cultus. Ein Wort zur Verständigung mit den Gebildeten unserer Zeit über die Verehrung des Genius. 1 Thlr. 5 Sgr.

Theremin, F., Predigten, 9r Band; auch unter dem Titel: das Kreuz Christi. 4r Band. 1 Thlr. 10 Sgr.

— — Abendstunden; zweite, vermehrte Ausgabe in Einem Bande. 2 Thlr.

Auch sind Exemplare auf Velinpapier zu 2 Thlr. 20 Sgr. zu haben.

— — Die Gottheit Christi. Predigt am Sonntage nach der Huldigung, den 18. Oktober, in Gegenwart Ihrer Majestäten des Königs und der Königin gehalten; geh. 2½ Sgr.

Im Verlage von A. Marcus in Bonn sind erschienen:

J. G. Fichte's
nachgelassene Werke

herausgegeben von J. H. Fichte.

Erster Band: Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, die transscendentale Logik und die Thatsachen des Bewußtseins; vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1812 und 1813 gr 8. 1834. 37 Bogen, Subscriptionspreis 2 Thlr. 6 Ggr. od. 4 Flor.

Derselben, Zweiter Band: Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre; vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1804, 1812 und 1813. gr. 8. 1834. 41 Bogen, Subscriptionspr 2 Thlr 12 Ggr od. 4 Fl. 30 Kr.

Derselben, Dritter Band: System der Sittenlehre, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und vermischte Aufsätze: 1) Predigt über Lucas 22, 14. 15. gehalten in der evangelischen Kirche zu Warschau am Frohnleichnamstage den 23. Juni 1791. — 2) Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807. — 3) Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen. Im Winter 1805—1806 geschrieben. — 4) Tagebuch über den animalischen Magnetismus Im Jahre 1813 geschrieben. — 5) Sonette. — 6) Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift. — 7) Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere — 8) Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transscendentalem Idealismus. — 9) Zu „Jacobi an Fichte" (Hamburg 1799.). — 10) Zu Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik" (Gottingen 1808.) — Ueber Machiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften. — gr. 8. 1835. 29 Bogen, Subscriptionspreis 1 Thlr. 22 Ggr. od. 3 Flor. 27 Kr.

Es scheint angemessen, diese Schriften wieder in Erinnerung zu bringen, deren tiefer Gehalt und wissenschaftliche Bedeutung bald nach ihrem Erscheinen eine so große, zum Theil begeisterte Anerkennung gefunden hat. Statt alles Anderen verweist man auf Karl Bayer's Schrift: „Zu Fichte's Gedächtnisse" (Ansbach 1835), an deren Schluß (Seite 46) es heißt: „Vor zwanzig Jahren hätte man diese Schriften mitgenossen im Reichthum des Uebrigen, und vielleicht weniger ihrer geachtet in der Anschauung des noch Vollendeteren: nun aber bei der Armuth idealistischer Literatur, bei der Seltenheit mit sich selbst übereinstimmiger, completer, charaktervoller, durchgreifender, zuversichtlicher Erscheinungen im geistigen und sittlichen Leben der Völker, nun ist Fichte's Vermächtniß ein wahrer Trost, ein Segen Gottes: ein wiederaufgefundener Heilquell, aus dem einmal schon die Menschheit frisches Leben trank, aus dessen erquickendem und stärkendem Sprudel ihr wiederum Gesundheit strömen möge und Lebenskraft und der Muth der geistigen Freiheit."

Im Verlage von **Karl Glükher** in Constanz ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Dr. David Friedrich Strauß christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe der modernen Wissenschaft allgemein faßlich dargestellt von Philalethes.

I. Band. 1841. gr. 8.

Preis: Fl. 2. 42 Kr. oder Thlr. 1. 16 Gr.

Die christliche und jede andere Glaubenslehre leuchtet heller oder dunkler, je nachdem die Jahrhunderte selbst aufgeklärt oder verfinstert sind. Aus der freien Presse Hollands, Großbritanniens und der duldsamen Censurperiode Deutschlands im vorigen Jahrhunderte giengen viele Schriften hervor, welche dem alten Köhlerglauben den Hals brachen und die menschliche Vernunft wieder auf den ihr gebührenden Thron erhoben. Unter diesen Glaubensreformatoren nimmt Dr. Strauß darum eine so hohe Stelle ein, weil er seine Kritik über das weiteste Feld dieser Materie ausbreitet und in die allertiefsten Schachte derselben niederteuft. Sein Wahlspruch ist: Sapere aude! und vor der Wahrheit darf niemand erschrecken, sie ist ewig schön und jugendfrisch. Der Verfasser des hier angezeigten Werkes hat es unternommen, den Stoff des Herrn Dr. Strauß in einer solchen Form an das Tageslicht zu fördern, daß er auch dem minder scharfen Auge erfaßbar wird, und dieser Versuch ist ihm in sehr glücklichem Wurfe gelungen. Die Sittlichkeit muß nothwendig durch Besiegung des Irrthums gewinnen und der Tugend im weitesten Umfang neue Bahn brechen. Jedem Manne von hellem Kopfe und biederm Herzen kann dieses Buch daher nicht anders als willkommen sein. Der zweite Band ist unter der Presse und wird das Werk schließen.

Bei L. Fr. Fr. Fues in Tübingen ist erschienen:

Ansicht von Tübingen, von der Ost- und Westseite. Nach der Natur gez. v. Baumann aus Mergentheim, in Stahl gest. v. Grünewald in Darmstadt. 2 Blätter in ½ Fol. à n. 1 Fl. 30 Kr. od. 1 Thlr.
Ungetrennt nur n. 2 Fl. 42 Kr. od. 1⅔ Thlr.

Beschreibung der feierlichen Legung des Grundsteines zu dem neu zu erbauenden Universitäts-Gebäude in Tübingen. Mit 1 Ansicht d. U. G. Fol. n. 36 Kr. od. 10 gGr.
(Enthält auch sämmtliche bei dieser Feierlichkeit gehaltenen Reden.)

Fischer, C. P., Prof. Dr., Die speculative Dogmatik von Dr. Strauß. 1. Bd. geprüft. 8. br. 54 Kr. od. 14 gGr.
(Die Prüfung des II. Bandes erscheint in Kurzem.)

Jäger, G. F., Prof. Dr., Ueber den sittlich-relig. Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon des A. T. gr. 8. 1840. geh. 48 Kr. od. 12 gGr.

Meier, E., Dr., Der Prophet Joel, übersetzt und erklärt. gr. 8. br. 1 Fl. 30 Kr. od. 1 Thlr.

Merz, H., Dr., Das System der christl. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus. gr. 8. 1 Fl. 45 Kr. od. 1 Thlr. 3 gGr.

Schwegler, F. C. A., Dr., Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrh. gr. 8. 3 Fl. od. 1 Thlr. 18 gGr.

Snellman, J. W., Dr., Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. gr. 8. 1 Fl. 48 Kr. od. 1 Thlr. 3 gGr.

Portraits der HH. Prof. Dr. F. Ch. v. Baur und Dr. Ch. Fr. Schmid in Tübingen, gez. von Dörr, in Stahl gestochen von Grünewald. gr. 4. à n. 1 Fl. 20 Kr. od. 20 gGr.
Chines. Pap. à n. 1 Fl. 36 Kr. od. 1 Thlr.

Bei demselben ist vorräthig:

Secretan, la philosophie de Leibnitz. Fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne. gr. in-8. 1840. br. n. 1 Fl. 45 Kr. od. 1 Thlr.

Die ethischen Kategoricen der Metaphysik.

Von

Prof. Dr. H. M. Chalybäus, in Kiel.

Indem wir zum Ausgangspunkte dieser Untersuchung den Begriff des Willens nehmen und uns hierbei auf eine allgemein anerkannte Definition berufen möchten, stoßen wir sogleich auf die Schwierigkeiten, in welche dieser Begriff, weil er zugleich das Problem der menschlichen Freiheit in sich schließt, jedwede Forschung zu verwickeln droht. Wenden wir uns, wie billig, zu dem neuesten und letzten Systeme, und suchen Rath bei Hegels Rechtsphilosophie und Logik. Unser Interesse dabei ist nicht sowohl die Identität, als in dieser Identität vielmehr den Unterschied des freien Willens vom natürlichen Triebe, Instincte u. s. f. oder kurz, des praktischen Momentes im Geiste von der unmittelbaren geistlosen Praxis des Naturlebens zu entdecken. Brächten wir zu diesem Geschäfte vorläufig etwa die Begriffsbestimmung des Willens mit, daß er der mit Bewußtsein verknüpfte Trieb sei; so finden wir in jenem Systeme, anstatt einer Verknüpfung dieser beiden Momente, vielmehr eine Identität beider, von der es vorerst zweifelhaft scheint, ob und wie sie als wirklich concrete Einheit zu fassen sein möchte, indem der Unterschied von Wollen und Denken oder auch von Wollen und Erkennen oder Wissen, kurz der praktischen oder theoretischen Thätigkeit des Geistes, nicht sowohl im Inhalte dieser Funktionen, als vielmehr nur in der Form liegt, nämlich darin, daß die Bestimmungen, welche das Ich wollend (praktisch) setzt, ursprüngliches, schöpferisches Bestimmen oder Setzen, diejenigen aber, die es denkend oder erkennend (theoretisch) setzt, vielmehr

eine Aufhebung oder Auflösung der unmittelbar vorgefundenen Objektivitätsform in seine eigne Subjektivität sind. Der Akt der Setzung, diese schöpferische Bewegung, ist Wille; der Akt der Auflösung ist Theorie oder Denken (Rechtsphil. §. 4. Zus.). Diese Akte unterscheiden sich der Richtung oder dem Zwecke nach, aber nicht in ihrem Inhalte, und entsprechen sich, wie im Denken selbst wieder das synthetisch-genetische Moment dem analytischen entspricht. Von einer Unter- oder Ueberordnung des Willens unter das Denken oder des praktischen Momentes unter das theoretische, kann hier eigentlich nicht die Rede sein; denn auch die Aeußerung des Gewollten durch die Handlung, ob ich nämlich die vorerst in der Vorstellung gesetzten Unterschiede „heraus lasse, d. h. in die sogenannte Außenwelt setze," kommt es bei der Bestimmung dieser Verschiedenheit des Wollens und Denkens nicht wesentlich an, da ja auch im Theoretischen, nämlich im sinnlichen Wahrnehmen, die Bestimmtheit der Aeußerlichkeit des Gegenstandes sich findet. Wenn aber der Unterschied lediglich in der Richtung läge, so dürfte die Synthesis beider Richtungen leicht in eine Oscillation oder bloße Abwechselung beider Richtungen aus einander fallen. Aber auch hiergegen ist bemerkt: „das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten, und umgekehrt; man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz, ebenso wenig kann man sich ohne Willen theoretisch verhalten oder denken, denn indem wir denken, sind wir eben thätig; diese Unterschiede sind also unzertrennbar, sie sind Eins und dasselbe, und in jeder Thätigkeit, sowohl des Denkens als Wollens, finden sich beide Momente." Gewiß, den Begriff des Willens einmal gesetzt, sind diese beiden Momente sich gegenseitig bedingend, gleich wesentlich, um diesen Begriff zu constituiren, und der Wegfall des einen oder des andern würde den Begriff des Willens selbst aufheben. Somit wären wir im Willen auf die höchste Synthesis des Absoluten selbst gestoßen, und da bei Hegel freier Wille eigentlich nur eine Tautologie, in Wahrheit Wille und Freiheit identisch ist, Freiheit aber, erklärter Maßen, die Spitze des Systems und

dieses eben auch das Denken sein soll, so scheint dieß Alles sich vollkommen selbst zu verstehen, jede Schwierigkeit und Dunkelheit verschwunden zu sein.

Dennoch können wir uns bei dieser Identität, die auch wir als eine solche, aber als concrete, betrachten, noch nicht beruhigen. Denn eben weil sie eine concrete, nicht schlechte Identität oder Einerleiheit sein soll, erheben sich neue Schwierigkeiten, die zuerst rein logischer Art, dann aber auch sogleich von objektiver Bedeutung für die Sache der Freiheit selbst sind. Wenn wir an derselben Stelle weiter lesen: „das Thier handelt nach Instinkt, wird durch ein Inneres getrieben, und ist so auch praktisch; aber es hat keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt"; — und wenn sich andrerseits wieder im menschlichen Geiste ein Gebiet findet, wo dieser sich rein contemplativ und zu theoretischen Zwecken thätig verhält, ohne daß diese Thätigkeit in Begehrungen ausschlägt: so existiren beide Thätigkeitsweisen als gesonderte in der Art unabhängig von einander, daß wenigstens das Denken ohne das im eigentlichen Sinne sogenannte Wollen, wenn gleich nicht dieses ohne jenes vorkommt, — das Wollen nicht für sich allein — weil, wenn es so vorkäme, es dann nicht mehr Wille, sondern nur Trieb heißen und sein würde. Es ist also über die wesentliche Form dieser Concretion noch gar nichts Bestimmtes ausgesagt, und uns freigestellt, jene behauptete Identität der Momente auch wohl für eine schlechte Einerleiheit, ihre Synthesis mithin für eine nur formelle, ihren Unterschied für einen contradictorischen zu nehmen, so daß anstatt des objektiv concreten und verträglichen In-, Mit- und Durcheinanderseins der beiden Momente, vielmehr eine gegenseitige Ausschließung und zwar gerade wegen dieser vollkommenen Einerleiheit des Inhalts nur ein Wechsel der Form zum Vorschein käme. Der Verdacht wird noch gesteigert, wenn wir uns, um in's Reine zu kommen, an die Logik wenden und hier (III. p. 32 u. a. O.) in der Lehre des Begriffs wiederum auf das Tausendkünstlerische: „das nur Innere ist das nur Aeußere, und umgekehrt, das nur

Aeußere das nur Innere," stoßen, von dieser Reflexionskategorie aber keinen andern Gebrauch gemacht sehen, als nur wieder den, die Identität beider Seiten ohne ihren Unterschied aufzuzeigen. Was wir eigentlich wissen wollten, war dieß, wie sich im Geiste Denken und Wollen verhalten; der menschliche Geist ist wissender und wollender zugleich, aber er ist auch oft wiederum nur wissender oder denkender ohne eigentlich wollender zu sein; denn dazu gehört noch der freie Entschluß. Daß nun im Denken auch eine gewisse, und zwar gerade die freieste, Energie walte, so wie daß zum Wollen Besonnenheit und Wissen, was man will, gehöre, darüber ist kein Streit; aber noch steht die Frage da: wie denn beide Zustände und in beiden Zuständen beide Momente sich zu einander verhalten? Soll es die Richtung allein sein, die den Unterschied ausmacht, so ist diese im Denken mindestens ebenso auf's Objekt, so zu sagen, nach außen gerichtet, oder genauer gesprochen: determinirend, wie in der Praxis, und umgekehrt in der Praxis die sich auf das Subjekt beziehende Richtung in gleicher Weise da. Nicht also die Richtung ist, wie es anfangs schien, in Wahrheit der Unterschied, sondern da beide auch hierin identisch sind, so bleibt kein anderer übrig, als der des Inhalts selbst, der eine gewisse Unterordnung des einen Moments, und zwar des Wollens unter das Wissen, begründet, wofür es aber in Hegels Sinne schwer sein möchte, die wahre Begriffsbestimmung zu finden. Vielmehr ist kaum abzusehen, wie obige „Identität" von dem Vorwurfe einer schlechten Einerleiheit zu retten sein möchte, und zweifelhaft, ob wir eine solche für die wahre Meinung Hegels ansehen dürfen. Nichts Anderes, als die authentische Interpretation des „Begriffs", und näher der Doppelsinn des Aufgehobenseins, bei welchem mit dem Aufbewahrtsein bald Ernst gemacht wird, bald nicht, ist es, was — wie man doch wohl nun endlich frei heraussagen darf — zwei Typen im Systeme selbst hat entdecken lassen, die bei einander herlaufen und die Wahl frei stellen, ob man sich zu der Ansicht der strengern Schule, oder zu dem bekennen wolle, was Hegel gemeint und gewollt,

aber nicht systematisch und logisch gethan hat. Welche Auffassung die historisch-richtige, und welche die wahre sei, darüber zu streiten thut jetzt nicht mehr noth, da die Sache sich bereits durch sich selbst entschieden hat. Dieser Differenz selbst aber muß gedacht werden, weil sich dieselbe gleich anfangs als grundwesentlich für unsre Untersuchung aufdrängt, denn es handelt sich hierbei um nichts Geringeres, als den Freiheitsbegriff selbst, wie sich im Fortgange mehrfach zeigen wird.

Die wahrhaft concrete Methode, anderwärts von mir die phänomenologische genannt — man könnte sie auch die geschichtliche oder positive nennen *) — welche Ernst daraus macht, das Frühere im Spätern festzuhalten, will nichts Anderes sein, als die dem Begriffe wahrhaft entsprechende Bewegung des Denkens, womit sie sich von der Reflexionsdialektik, von jener selbigen, die das Innere schlechtweg gleich setzt dem Aeußeren, ebenso unterscheidet, wie die Kategorie des Begriffs von der des Wesens. Es ist der Unterschied, wofür wir die eignen Worte Hegels anführen können: „Ich, als diese absolute Negativität, ist an sich die Identität mit dem Andersssein, Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein an sich aufgehobenes über, ist eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältniß — das Licht, das sich und auch Anderes manifestirt." Um aber, indem es Anderes manifestirt, auch zugleich sich zu manifestiren, muß es auch zugleich in sich für sich reflektirt bleiben; und das ist der unscheinbare, aber entscheidende Umstand, den Hegel übersehen, wodurch er also, dem Begriffe und sich selbst untreu, aus der Sphäre desselben überall wieder in die einfache Zweigliedrigkeit der Wesenskategorie, somit aus dem Geiste in die Natur, aus dem geschichtlich freien Fortschritte in die Nothwendigkeit des Zugleichdaseins zurückgleitet. Dadurch ist es geschehen, daß die Philosophie des Geistes, die

*) Ich muß mich hier auf die „Phänomenologischen Blätter, Kiel 1840" beziehen, welche mit der gegenwärtigen Abhandlung in genauem Zusammenhange stehen.

eine fortschreitende historisch-positive Explication des unendlichen Inhaltes — der Logos in der Geschichte — sein sollte, ihm wiederum unter der Hand zur Naturphilosophie geworden, er selbst objektiv oder der Sache nach gar nicht über die Kategorie des Lebens hinausgekommen ist. Oder ist es etwa nicht so? Dann fragen wir, wie ist es denn geschehen, daß die Kategorie der Substanz, die doch bekanntlich im „Subjekte" wahrhaft überwunden sein sollte, und die er selbst in der Reflexionssphäre des Wesens abgehandelt hatte, ihm und der ganzen echten Schule wieder zur allmächtigen Kategorie des Geistes, ja zur Grundkategorie der ganzen Philosophie überhaupt und zum Unterschiede derselben von der Theologie und jedweder andern positiv-historischen Wissenschaft geworden ist?

Bis zu dieser Kategorie war schon die vorchristliche Zeit, und namentlich Aristoteles vorgedrungen; darf man sich wundern, wenn mittelst derselben auch p. Ch. n. kein anderer Inhalt heraus kommen will, als der, welchen schon der Ethnicismus als den seinigen kannte, und daß unsrer Zeit, indem sie ihren eigenthümlich tieferen Inhalt des Bewußtseins, den sie mit Recht einen christlichen nennt, unter demselben Focus und mit derselben Krystalllinse betrachtet, sich derselbe immer wieder, wie scharf sie auch hinsehe, wie sie ihn auch drehe und wende, in Paganismus verkehrt? Vergebens hat man schon von Kant gelernt, daß die Methode auch das Princip ist, und das Subjektive sich sogleich objektiv macht. Denn seine Polemik gegen den Dogmaticismus jener Zeit hat nicht blos den Sinn, daß die damals gewöhnliche Methode der formalen Logik unfähig sei, das Dasein Gottes, die Freiheit, Unsterblichkeit u. s. f. zu erkennen und zu erweisen, sondern sie hat zugleich und noch vielmehr den, daß durch solches Verfahren mit der Logik und Anwenden derselben auf Uebersinnliches dieses Uebersinnliche selbst objektiv gefälscht und unvermerkt selbst zu einem Sinnlichen und Endlichen herabgesetzt werde. Ein chromatisches Glas läßt nicht nur viele Gegenstände gar nicht erkennen, sondern es alterirt sie auch und zeigt etwas Anderes, als was für das gesunde

Auge wirklich dasteht. Die formale Logik war nicht nur eine unfähige und beschränkte Interpretin, sondern, was noch schlimmer, sie sagte Unwahrheit, wenn man sie über Sachen befragte, die nicht in ihrem Gesichtskreise lagen; indem sie Alles unter der Kategorie der Dingheit zeigte, machte sie auch Gott und den Geist selbst zu Dingen, so daß nachher der Begriff, welchen das Meinen (und das Meinen hatte hier Recht) suchte, nicht mehr zu dem paßte, was ihm die Logik unter diesem Namen bot; der gemeinte Inhalt widerstrebte dieser Form, gerieth in ihr mit sich in Widerspruch und hob antinomistisch sich selbst auf.

Kant verließ deßhalb das Gebiet der Physik ganz, und ging auf das der Ethik mit der Ahnung über, daß hier Mittel und Material zu jenem Endzwecke der Spekulation anzutreffen sein würden. Es war eine tiefberechtigte Ahnung, die ihn auf dieses Gebiet führte, wo ja derjenige Inhalt zu Hause ist, der eben gesucht wird. Geist und Freiheit, wo anders sollten sie anzutreffen sein, als in ihrem Eigenthume innerhalb der Marken, die sich der Geist in seinem unendlichen Gebiete als einen Privatbesitz für sich abgesteckt hat, und die auch in einer, concrete Unterschiede des Seins, d. i. der Freiheit, ernsthaft anerkennenden Metaphysik, als die eigenthümlich seinigen anerkannt werden müssen. Hätte Kant das methodologische Ergebniß seiner transscendentalen Logik rein für sich im Auge behalten, so hätte er die gemachte Erfahrung, daß die formale Logik selbst, wo sie auf das Absolute ausgeht, in Dialektik oder in die Antinomistik des Widerspruchs umschlägt, überhaupt als eine nothwendige Stufe des denkenden Erkennens gelten lassen und weiterhin dieselben Wege gehen müssen, die sein letzter Nachfolger einschlug; aber da er dieses Resultat der formalen Logik, welches offenbar ihr Wesen und ihre Seele (zugleich aber auch ihre Grenze) war, die Dialektik, für Sophistik erklärte, so hätte er auch consequenter Weise denselben Bann auf deren Mutter, jene Logik selbst, ausdehnen und diese nicht wieder bona fide auf dem neuen Gebiete der Rechts- und Tugendlehre in Gebrauch nehmen dürfen.

Anstatt zu dieser Entschiedenheit fortzugehen, verharrte er vielmehr skeptisch auf dem Standpunkte, der ihm in seiner Zeit beschieden war, in halber subjektiver Zurückhaltung, und so gestaltete sich ihm jenes methodologische Resultat zu der sonderbaren eigenthümlichen Fassung, die Kategorieen des Verstandes seien nicht überzutragen auf das Sein des Dinges an sich, sie beträfen nur die Erscheinung des Dinges für uns. Nur ein wenig anders gewendet, zeigt sich sogleich das Wahre, was in dieser Behauptung liegt: das verständige Denken — d. i. die Logik — ist nicht die Methode, mit welcher an das Ding an sich, d. h. das absolute wahre Sein, heranzukommen ist; oder: dieses Denken denkt nur die Erscheinung, nicht das Wesen und den Grund der Dinge.

Allein die Erscheinung ist das Erscheinen, und das Erscheinen nichts Anderes als die objektivirte Reflexion des Verstandes, diese thatsächliche oscillirende Bewegung. Mit Fichte trat das Erscheinen als subjektive Reflexion herein, mit dem ersten Identitätssysteme objektiv hinaus als Naturvorgang an sich. Noch fehlte dieser nur unmittelbar aufgefaßten Wahrheit die Vermittelung, die Methode, der Beweis. Allein das Bemühen, diesen zu liefern, nahm in Hegel eine eigenthümliche Wendung und Rücksicht. Man darf nicht vergessen, daß damals, als Hegel auftrat, alles Interesse der Spekulation noch dahin ging, den Fichteschen Subjektivismus und den in der Zeitansicht noch immer fortwaltenden ebenso subjektiven Kantianismus zu überwinden. Die Philosophie legte ihre ganze Stärke darein, die Identität dieser subjektiven und jener objektiven Bewegung zu erweisen; der Subjektivismus war das zu Ueberwindende, und die Objektivität sollte nicht mehr nur „wie aus der Pistole geschossen sein." So erkläre ich mir wenigstens die eigenthümliche Haltung, welche die Hegelsche Philosophie angenommen hat. Sie drang auf objektive Wahrheit zugleich und Methodik; aber das zu Vermittelnde war ihr nicht etwa das ruhige Sein, von dem die alte Logik ausging, mit der Bewegung der Dialektik, — das Sein war ohnehin schon in die Unruhe des

Werdens oder in Denken aufgelöst — sondern die Subjektivität und Objektivität der dialektischen Bewegungen allein; gegen jenes Moment des starren Daseins (die spinozistische Substanz) eiferte sie schlechthin, und warf es, wie schon Fichte gethan, ganz und gar weg; Vernunft, das synthetische Vermögen, hieß ihr nicht eine Synthesis des ruhenden positiven Seins mit der Bewegung, oder der Logik und Dialektik, sondern das Sein erhielt schlechthin nur die Bedeutung der Objektivität, wie das Vorstellen in der Subjektivität; auf den eigentlichen Inhaltsunterschied, Ruhe und Bewegung, ward nicht mehr gesehen, nur auf den bloß formellen der Ob- und Subjektivität, und dieser für einen nicht in die Sache fallenden, nichtigen, d. i. für keinen, erklärt. Daher denn auch die Synthesis oder der Schluß, wie oben schon bemerkt wurde, überall, wo sie vorkommt, wenigstens nach der Ansicht des einen Theils der Schule, offenbar nur die Bedeutung einer formellen, nichts Neues hinzubringenden Beziehung hat, während Andere darin ein specifisch Drittes, Höheres erblicken.

Fassen wir dagegen den Inhalt wahrhaft ins Auge, so muß uns zwar die Dialektik allerdings als die nächst höhere Gestalt erscheinen, wozu die Logik, sich auf ihr eignes Thun und Princip besinnend, fortzugehen hat; sie ist die nächste Wahrheit derselben, wie man zu sagen pflegt; allein diese Wahrheit der dialektischen Bewegung stellt sich alsbald selbst wieder nur als Moment dem Sein zur Seite, dergestalt, daß wir in derselben nur die Bewegung des Urtheilens vor uns haben, wie wir es vorher in der Logik nur mit dem unmittelbaren Sein der Anschauung zu thun hatten. Drittens aber muß sich dieses Sein im Zweiten nun als wahrhafter Begriff im Urtheile bewähren, damit es objektiv an sich selbst das Urtheilende (Subjekt) sei, und im Urtheilen und während desselben gar nicht verschwunden zu sein, niemals sich selbst verloren zu haben sich erweise; d. h. es muß, während es in Anderes oder in Bestimmtheiten sich reflektirt, eben so sehr in sich selbst reflektirt und dadurch erst das wahrhaft Conservirte im Aufheben bleiben;

das Resultat darf also nicht nur das, was an sich (nur nicht für uns) schon da war, sein, sondern es muß an und für sich oder in der Sache selbst Neues, Höheres, Concreteres geworden sein; denn sonst erhält der ganze Proceß sofort wieder die Deutung, daß eigentlich objektiv Nichts, nur subjektiv für das Erkennen Etwas erfolge; objektiv oder in Wahrheit sei Alles und Jedes schon von Ewigkeit her da, wie es sei und nur immer sein könne; die Wahrheit wird zu einer nur erkannten, d. h. zur formellen Richtigkeit, und was vorher Wahrheit gewesen sein soll, war vielmehr Unwahrheit im Sinne der Täuschung; das ganze System wird also über dem Bemühen, ganz objektiv zu sein, vielmehr wieder subjektiv, es wird Erkenntniß-, aber nicht Seinslehre, oder Denklehre, aber nicht Wissens- oder Wissenschaftslehre.

Zu diesen methodologischen Vorbemerkungen sehen wir uns genöthigt, weil einzig und allein auf dem Unterschiede der Methode alles Folgende beruht, und mit ihm steht oder fällt. Sind aber diese Bemerkungen gegründet, so ist damit vorerst Raum geschafft für unser Unternehmen, und die Behauptung wird nicht mehr zu kühn scheinen, daß die eigentliche Metaphysik oder philosophia prima bisher eigentlich so gut wie gar nicht von den eigenthümlichen Kategorieen des Geistes oder der Freiheit, die wir ethische Kategorieen nennen, Notiz genommen, oder sich dieselben vindicirt habe, wie es ihr doch, namentlich wenn sie eine moderne oder christliche, über die Lebensphilosophie der antiken Welt fortgeschrittene, sein will, zukommen muß. An Bestrebungen, den Inhalt des christlichen Geistes in die Philosophie zu verarbeiten, hat es freilich nicht gefehlt; aber indem man dabei meist auf theologische Weise von dem geschichtlich Gegebenen oder der Seite der Erscheinung ausging und anfing, verlor das Unternehmen gleich von vorn herein den Charakter der Philosophie; und umgekehrt auf philosophische Weise die Erscheinung aus der Idee zu begreifen, konnte und kann nicht gelingen, so lange man durch einen seltsamen Mißverstand den Geist und sein eigenthümlich höheres Freiheitsleben

nur unter den Kategorieen der Natur und des eigentlich so zu nennenden Lebens zu erfassen sucht. Seltsam nennen wir dieses Beginnen, aber erklärlich, weil, wie bemerkt, in unserer Metaphysik immer noch viel zu viel Formalismus und Subjektivismus rückständig ist. Wenn das frühere formal-logische Verfahren nicht Anstand nahm, jedwede Kategorie, gleichviel welche, durch Beispiele aus allen möglichen anderen zu erläutern — wenn die mathematische Figur, die Rose, das Pferd und Cajus ohne Unterschied herhalten mußten, um an sich Objekte des Seins, Wesens, Lebens u. s. f. erläutern zu lassen, so ist das auf ihrem Standpunkte zu entschuldigen; aber durchaus unzulässig erscheint es, wenn sich eine objektive Logik z. B. der Bestimmung der Substanz bedient, um den Staat oder das Verhältniß des absoluten Geistes zur Welt und zwar zur Natur ebenso wie zur menschlichen Freiheit, zu bezeichnen, oder wenn das Bild des Organismus nicht als Bild und Analogie, sondern als Kategorie von der Pflanze, wie vom Menschengeschlechte, der Ausdruck Person von Corporation, als moralischer Person, gebraucht wird u. s. w., als ob solche Willkür auch nur im Entferntesten erlaubt wäre in einer wahrhaft objektiven Logik, die alle ihre Bestimmungen im gehaltenen Fortschreiten entwikkeln, jedes schlechterdings nur an seine Stelle setzen und sagen, die Erklärung oder das Begreifen einer jeden specifisch bestimmten Begriffssphäre nur durch Herleitung von rückwärts oder von unten her vermitteln kann. Dergleichen muß im Bereiche der Metaphysik nicht minder unfüglich scheinen, als es im Felde der Geschichte abgeschmackt wäre, etwa die Periode der Kreuzzüge durch den Zug der Herakliden oder die Reformation durch Zoroaster zu erklären. Ist das Fortschreiten der metaphysischen Kategorieen eine objektive Wahrheit, nicht bloß ein propädeutisch-subjektives Bemühen, so muß auch der Geist ein specifisch Anderes und Höheres sein, als die Natur, und nicht minder als diese seinen eigenthümlichen Theil an der Metaphysik haben; gelingt es nur, auch in den höchsten und letzten Entwicklungsperioden das erste zum Grunde Gelegte noch als wohlerhalten

und mitwirkend aufzuzeigen, so ist nicht zu befürchten, daß uns bei dem Bemühen, was jetzt an der Zeit ist, überall auch den **Unterschied** in der Identität geltend zu machen, ein Dualismus oder Pluralismus der Principien entstehe; vielmehr muß auch die Logik immermehr den durchaus positiven, d. i. objektiv wahren, bedeutungsvollen Charakter erhalten, den wir einen historischen nennen möchten, d. h. eine immanente, aber concrete Entwickelung durch strenges Aufbewahren des Früheren im Späteren zu einem Systeme, in dem überhaupt gar Nichts wegfällt, noch auslöscht, weil Alles wesentlich ist, und das, was zuerst als relativ Formloses an der Oberfläche war, allmälich in die Tiefe versinkt, aber nur, um aus seiner Schattenwelt mit keineswegs erloschener Energie hervor, wie erst unmittelbar, so nun mittelbar zu wirken.

Dieser ganzen Ansicht zufolge ist es nicht nur erlaubt, sondern es ist nothwendig, daß die Kategorieen des Geistes für sich, als eigenthümliche, der Metaphysik vindicirt werden; denn es ist unmöglich, daß ihr Inhalt ohne Fälschung in die physikalischen hineingegossen werden könne. Vielleicht wird man entgegnen, daß dieß schon längst geschehen, die Metaphysik längst zur Kategorie der Freiheit fortgeführt, die Rechtslehre und Moral auf selbstständige Weise behandelt worden seien. Wohl; aber was hilft es, die Metaphysik bis zur Freiheit hin, diese aber nicht weiter auszuführen; ihre weitere Ausführung vielmehr wieder den unteren Kategorieen verfallen zu lassen, gleich als seien diese gültig und gerecht für allerlei Inhalt? Zumal wenn noch hinzukommt, daß mit dem Begriffe der Freiheit nicht einmal ein specifisch anderes Verhalten der inneren Momente des Begriffs in sich und zu Anderen, sondern nur eben die „Wahrheit der Nothwendigkeit" erreicht ist. Dabei wollen wir schließlich nur noch an die systematische Unklarheit erinnern, welche über der Stellung der sogenannten praktischen und theoretischen Philosophie seit Aristoteles obwaltet und sich dem Auge nur schlecht unter der novantiken Eintheilung in Logik, Physik und Ethik verbirgt. Läßt man nämlich das Werden und den

ihm entsprechenden absoluten Proceß nicht als die Grundanschauung des ganzen Systems gelten, so ist auch das Dritte, die unendliche Rückkehr des Geistes aus seinem Anderssein, nicht mehr in der bisherigen Weise zu fassen; sondern die Logik, die philosophia prima, Metaphysik, sein will, muß der Inbegriff von allem Inhalte in abstrakt allgemeinster und höchster Sphäre sein, und unter ihr dann einerseits Naturphilosophie, andrerseits Ethik, sich wie der getheilte, weiter in's Detail eingeführte Inhalt jener obersten Sphäre, verhalten, die Ethik sowohl, als die Naturphilosophie, ihre kategorischen Vertreter im hohen Rathe der Metaphysik haben. Ob Naturwissenschaft und praktische Philosophie bei dieser Stellung die zwitterhafte Bedeutung von angewandter Philosophie haben sollen oder nicht, dieß wird ganz von ihrer Behandlungsweise abhängen, die aber der Idee und Wahrheit nach keine beliebige sein oder vielmehr nicht die beliebige bleiben kann, die sie jetzt noch ist.

Um nun unsre Untersuchung in die Sphäre der Allgemeinheit zu erheben und in die Sprache der Metaphysik zu übersetzen, ist es erforderlich, das Problem zunächst unter der Kategorie des Zweckes und näher des Selbstzweckes zu betrachten, denn dieß soll jeder reale Begriff oder jede Idee sein. Mit dieser Kategorie aber ist, wie wir aus einer objektiven, freilich noch nicht gehörig ausgearbeiteten und zu allgemeiner Anerkennung gebrachten Logik voraussetzen müssen, ein doppeltes Verhältniß des Begriffs gegeben. Sobald gesagt ist, das einzelne Exemplar einer Gattung sei Begriff, und zwar der ganze untheilbare Begriff in sich, kann der Gattungsbegriff selbst nicht mehr in derjenigen Bedeutung genommen werden, nach welcher die einzelnen Exemplare desselben sein Inhalt, sondern nur in der, nach welcher er der Umfang oder formale Inbegriff der vielen Exemplare ist. Hiermit fällt schon die Anwendbarkeit der Substanzkategorie, an welcher die einzelnen Exemplare nur modi, Eigenschaften, Beschaffenheiten, qualitative Bestimmungen wären, im Bereiche der Zweckbegriffe als unzulässig weg. Sobald das Einzelne als wahrhaft Einzelnes, d. i. als Exemplar,

genommen wird, wird auch das Allgemeine erst zur Gattung; Gattung und Allgemeines sind dann ebenso wenig zu verwechseln, als Einzelnes und Theil. Wäre das einzelne Exemplar seiner Gattung in demselben Sinne untergeordnet, wie die qualitative Besonderheit oder Art der Allgemeinheit, so wäre die Gattung selbst wieder ein specifisch höherer und qualitativ anderer Begriff als das Exemplar, das Exemplar also nicht Exemplar seiner Gattung, sondern einer höheren, was ein logischer Widerspruch ist, welcher auf einer Verwechselung, d. i. wiederum auf einer schlechten Vereinerleiung der Qualität und Quantität oder des Inhalts und Umfangs der Begriffe beruht; denn auf diesen alten logischen Unterschied müssen wir, wie sich hier am Klarsten zeigt, durch den objektiven Gedankeninhalt genöthigt, zurückkommen, und können nicht gelten lassen, daß das, was die formale Logik unter Inhalt und Umfang meinte, schlechthin als Correlata betrachtet werden, nämlich in dem Sinne, daß der Umfang der Umfang des Inhalts, der Inhalt der Inhalt des Umfangs sei. Wir können und wollen jedoch hier nicht weiter in die Auseinandersetzung der Logik und Dialektik eingehen, sondern uns mit der hoffentlich unmittelbar einleuchtenden Bemerkung begnügen, daß nothwendig, je mehr Selbstständigkeit und Freiheit den einzelnen Exemplaren zugeschrieben wird, desto mehr ihr Umfangs- oder Gattungsbegriff zu einem nur formalen herabsinken müsse, zu einer in sich gebrochenen Macht, einem getheilten Ganzen, und umgekehrt; so daß hier eigentlich der dialektische Wechsel von Dynamik (der Einheit) und Atomistik (der Vielheit) eintritt. Soll nun die Dialektik keine bloße Abwechselung einander in ihrem Dasein gegenseitig ausschließender Momente, sondern das Moment der Allgemeinheit und Einheit in den Einzelnen (Exemplaren) fortwirkend vorhanden oder unaufgehoben wirksam sein, so muß es als allgemeine Substanz (wenn dieser Ausdruck beliebt wird) in eine Idealität für sich hinter der Realität der Einzelnen zurücktreten, die eben nur das ist und bedeutet, was wir formelle Zusammenfassung nennen. Was nun aber eben die Kraft und Natur

dieser Copula zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, oder auf welche Weise jenes in diesem enthalten sei, das gerade ist die Frage, über die nicht im Voraus durch Anwendung irgend einer Kategorie, z. B. der Substanz, gleichsam durch einen metaphysischen Machtspruch entschieden werden darf; sondern, was diese Copula, die zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen waltende Machtbeziehung sei, dieß kann in jeder Sphäre nur eben aus dem specifischen Inhalte derselben entnommen und entschieden werden, und eben deßhalb ist es logisch nothwendig, daß die ethischen Kategorieen aus dem ethischen Inhalte entwickelt werden; dieser Inhalt aber ist die zu jeder Zeit in uns und überall in der Geschichte der Menschheit gegenwärtige Geistigkeit und Willensfreiheit der Individuen selbst.

Die Gebrochenheit und Auflösung der Substanz, als allgemeiner Naturmacht, stellt sich sogleich als Wahrheit dar, sobald man dem Menschen die Herrschaft über die Natur, ihm, seinem Begriffe und Wesen nach, eine prästabilirte Obmacht über dieselbe zuerkennt. Der Mensch mag immerhin — und auch dieß wird sich zeigen — über sich und seinem Wesen einen qualitativ höheren Begriff, eine allgemeine Macht anerkennen müssen, in der er selbst wieder integrirt; aber diese elementarischen Naturmächte, die ihn umgeben, und die er selbst in sich bewältigt trägt, sind es nicht. Jene prästabilirte Obmacht und Freiheit kraft seines angestammten Adels in Besitz zu nehmen, ist der Beruf des Menschen, und sein Kampf und der Verlauf dieses Kampfes ist es, dem wir weiter im ethischen Processe zuzusehen haben.

Wenn wir diesen, wie vorläufig bemerkt werden kann, in die drei Sphären oder Perioden des sinnlichen Eudämonismus, des Rechtsverhältnisses und der Moralität eintheilen, so wird, unbeschadet des Inhalts und auf eine demselben angemessene Weise, sich auch innerhalb dieser Zweckbegriffe ein logisches Verhältniß zu erkennen geben, was erstlich der Sphäre des unmittelbaren Begriffs oder des Daseins, damit zugleich der formal-logischen Betrachtungsweise, sodann

der Reflexionsdialektik des Wesens, und endlich drittens dem Begriffe in seiner Wirklichkeit und Wahrheit oder der Idee entspricht. Der Mensch nämlich ist vorerst an sich prästabilirter Endzweck der Natur, das Natürliche an sich für ihn prästabilirtes Mittel; so realisirt er sich, dieser gegenüber und auf Kosten derselben, zur Person vorerst an sich. Hier aber hat es das Subjekt vorerst nur mit solchem Andern zu thun, was an sich selbst nur Mittel ist, und eben deßhalb würde er, nur mit dieser Vermittelung beschäftigt, nicht zum vollen Bewußtsein seiner als Selbstzweck oder freie Persönlichkeit kommen, weil er ja dieß schon unmittelbar oder von Natur ist, nicht erst zu werden braucht. Um diese aber auch für sich zu werden, den unbefangenen Besitz dieser Dignität auch für sich im Selbstbewußtsein zu genießen, hat er den Proceß des Rechtes mit Andern seines Gleichen einzugehen; und wie dieser endlich, gemäß jedweder Reflexion und Dialektik gleichberechtigter Glieder, auf ihren tieferen Grund in sich zurück- oder zu einem Höheren über sich fortgehe, um vollendete Freiheit zu werden, wird sich an seiner Stelle zeigen. Ein Verhältniß im engern und eigentlichen Sinne, d. i. eine dialektische Reciprocität der Glieder, waltet nur da, wo beide Gegensätze einander an metaphysischer Bedeutung, d. i. im Sein, gleich sind, mithin einander schlechthin gegenseitig bedingen; dieß ist hier das Verhältniß der Personen zu einander im Rechtsstaate; dasselbe fände auch statt, wenn man sich das Verhältniß der Menschen zur Gottheit unter dieser Kategorie denken wollte, wie es denn versteckter und offner Weise oft so gedacht worden und damit die Unzulässigkeit der göttlichen Persönlichkeit in diesem Sinne an den Tag gekommen ist. Im rechtlichen Verhältnisse der Personen zeigt sich diese Reciprocität darin, daß subjektiv die Pflicht, objektiv das Recht einander gegenseitig entsprechen und niemals das Eine einseitig für sich da sein kann. In den andern beiden Sphären dagegen gestaltet sich das Verhältniß anders. Person und Sache in der ersten, so wie Gott und Mensch in der dritten, stehen nicht in dieser gleichseitigen Beziehung. Zur Sache,

d. i. zur natura bruta, verhält sich der Mensch, wie Zweck zum Mittel; Person und Person verhalten sich, wie zwei Zwecke, die sich gegenseitig wieder zugleich als Mittel, oder wie zwei Mittel, die sich zugleich wieder jeder als Zweck für sich verhalten. Gott und Menschheit stehen weder in jener, noch in dieser Kategorie, sondern in einer qualitativ höheren, eigenthümlichen, in der höchsten und freien; man kann sie als hervorgehend aus der Synthesis der beiden vorigen betrachten, nur aber nicht einer bloß formalen Synthesis, durch welche am Inhalte selbst Nichts wesentlich geändert würde, sondern einen solchen, die eine eigenthümliche Steigerung und Verklärung der Copula an ihr selbst ist.

So nehmen wir das menschliche Freiheitsprincip, d. h. das Freiheitsprincip, wie es als intensiv vollkommenes Leben im Menschen auftritt, zuerst und zunächst in Gestalt des unmittelbaren Selbstzwecks oder des Lebens; aber weil menschliches, zugleich als bewußtes Leben — ein Inhalt, der als gewußter und wirklicher sich entspricht, d. h. sich eben auch nur als das, was er ist, nämlich als Leben und Lebenstrieb, weiß und will. In diesem Inhalte ist das Bewußtsein als Selbstbewußtsein noch wesentlich auf Anderes, Aeußerliches bezogen; es ist inhaltlich nur der Lebenstrieb mit dem formellen Unterschiede, daß er als solchen sich weiß. Aber dieser, obwohl nur formelle, Unterschied hat eine große Bedeutung; in ihm, nämlich diesem ideellen Fürsichsein, hat das Lebensprincip oder das Seelenleben, der unmittelbar vorher noch blinde Lebenstrieb, welcher nur in der actuellen Aeußerung wirklich war, nun auch abgesehen von dieser, für sich in sich Existenz gewonnen und mit dieser zugleich auch eine qualitativ höhere Bedeutung oder reale Mächtigkeit; d. h. er ist Wille, wenn auch vorerst nur sinnlicher, geworden. Daß der Lebenstrieb diese Existenz überhaupt im Menschen anstrebt und nicht in dumpfer Natürlichkeit des Thieres verbleibt, davon liegt der Grund in der auch von jeder fortschreitenden Dialektik zu machenden, d. i. überall unmittelbar aufzuzeigenden Voraussetzung des dem Menschen prästabilirten Freiheitsprincips selbst.

Wie wenig dieses ideelle Fürsichsein des Wollens ein nur ideelles und für das unmittelbare Naturdasein gleichgiltiges, unverfängliches sei, zeigt sich sofort. Der Wille weiß sich vorerst allerdings auch nur als das, was er als Trieb unmittelbar war und noch ist, nämlich Lebens- und Organisationstrieb, Trieb, sich äußerlich zu verwirklichen. So ist er an sich die prästabilirte Macht, oder vielmehr nur Obmacht über die Natur, und da sich diese für ihn als dasselbe, was er inhaltlich ist, nämlich als Gegenmacht, behauptet, so steht äußerlich Gewalt gegen Gewalt, und der Wille kann sich als Obmacht nur durch Klugheit behaupten; er ist also schon hier auf das innere Moment des Denkens oder Wissens in sich zurückgewiesen, als auf das Uebergreifende, den Sitz der Macht; so daß die Gleichstellung der beiden Momente des Innern und Aeußern auch hier schon keine absolute oder rein dialektische ist, sondern das eine, subjective, sich als das den in der Natur vereinzelten Inhalt zusammenfassende und ihn durch sich selbst bewältigende erweist. Nicht also, daß das sich wissende Leben hier schlechthin nur als oscillirende Mitte (Hegels Encycl. §. 208) gefaßt werden dürfe, sondern als das sich auch in dieser Oscillation und Bezogenheit auf Aeußeres selbst erhaltende Subject (§. 209), ist unsre Meinung, in welcher wir Hegels Worte zu den unsrigen machen: „dieß, daß der subjective Zweck, als die Macht dieser (mechanischen und chemischen) Processe, worin das Objective sich an einander abreibt und aufhebt, sich selbst außer ihnen hält und das in ihnen sich Erhaltende ist, ist die List der Vernunft." Ueberhaupt können wir unter obigem Vorbehalte über diese unmittelbare Sphäre des Lebens uns kurz fassen und uns auf die neuern speculativen Bearbeitungen der Anthropologie und Psychologie beziehen.

Darauf aber scheint besonders aufmerksam gemacht werden zu müssen, daß mit dieser ersten Sphäre auch ein besonderer Theil der Ethik begründet und abgeschlossen werden müsse, der füglich die Sphäre des Eudämonismus oder auch der Klugheitslehre heißen kann. Durch Anerkennung und

Behandlung dieses sinnlichen Eudämonismus für sich wird es erst möglich, einerseits der Rechtslehre eine positive Unterlage zu geben, damit sie nicht mehr nöthig habe, so Vieles als Gewalt- und Nothstand anzusehen, sondern dasselbe als vernünftig und nothwendig, somit auch dem Rechte im engern Sinne nicht widerstreitend, zu erkennen. Andrerseits kann nur auf diese Weise dem Eudämonismus, der, mit Unrecht aus seiner ihm gebührenden Stelle verdrängt, überall und unablässig wiederkehrt und sich aufdrängt, da, wohin er nun nicht mehr gehört, der Eingang mit Fug versagt werden.

In einer wissenschaftlichen Ausführung würde diese Sphäre der Ethik, unsrer Ansicht zufolge, im Wesentlichen diese Gliederung erhalten: 1) das Subject in unmittelbarer Selbstbehauptung, 2) in Bethätigung des natürlichen Muthes im Kampfe, und 3) als sich selbst vermehrendes im Gattungsprocesse. Zuerst ist der Wille auf die Negation der einzelnen Aeußerungen der Naturmächte gerichtet; er behauptet sich als dauernde Einheit gegen jene vielen Bestimmtheiten; oder dieses objective Negiren ist subjective Selbstbehauptung auf Kosten der einzelnen Naturkräfte. Das Zweite ist, daß der Wille dazu fortgeht, die feindseligen Naturmächte, nicht nur in ihren einzelnen Angriffen, sondern im Principe, zu negiren, dieß in seine Gewalt zu bringen, damit die einzelnen Aeußerungen i h m dienstbar, s e i n e Organe werden; war er zuerst nur das prästabilirte Vermögen oder die Obmacht der Natur an sich, so daß diese sich noch vollkommen äußerlich gegen ihn behauptete, so will er nun in den Besitz ihres Princips selbst kommen; die Natur, selbstlos, wie sie an sich ist, soll s e i n äußerliches Vermögen, er ihr wirkliches Centrum werden. So bewährt er sich als Person, der Natur, als den Sachen gegenüber, obschon er, eben nur den Selbstlosigkeiten der Natur gegenüber, sich hier noch nicht als Person zum Bewußtsein kommt, was er erst im Verhältnisse zu andern Personen kann. Weiter aber in dieses Verhältniß zu andern überhaupt einzugehen findet er sich nicht schlechthin nur durch einen gewissen „Geselligkeitstrieb", der

meist zu diesem Zwecke postulirt wird, veranlaßt, sondern dieser Trieb ist näher und radical in dem Geschlechtsverhältnisse, als einer innerhalb der Natürlichkeit selbst schon angelegten Zweckmäßigkeit, aufzusuchen. Dieses Verhältniß erhält dadurch erst die ethische Weihe, daß es Person zu Person führt, die Wurzel des Familienlebens wird, und somit überhaupt den Uebergang aus der ersten schlechthin eudämonistischen Sphäre in die höhere des Rechtes bildet.

Ohne in das Detail weiter einzugehen, können wir doch nicht umhin, in Bezug auf dieß Verhältniß noch Einiges anzumerken, da gerade dieser wichtige Punkt es ist, der, lediglich von der Naturseite des Chemismus aufgefaßt, dazu gemißbraucht wird, das Menschenwesen wieder zum Thier- und Pflanzenleben herabzudrücken. Ueberdieß haben wir diesen Proceß an die Stelle desjenigen zu setzen, den Hegel als den des „Herrn und Dieners" aufgestellt hat, einen Vorgang, welcher in der Weise, wie er in der Phänomenologie dargestellt wird, wenigstens nicht der primitive, in die Urgeschichte des Menschen fallende, sein kann, sondern höchstens ein secundärer, welcher den Menschen außerhalb des Familienbandes in entfremdeter Vereinzelung und zufälligem Zusammentreffen voraussetzt.

Erst wenn alle unmittelbare Forderungen der individuellen Lebendigkeit befriedigt, das Individuum leiblich vollendet ist, ist es auch in der Ueberfülle seiner selbst reif geworden zur Reproduction der Gattung. Die Sexualität ist die höchste und allgemeinste Differenz des Lebens, allgemeiner, als Racen-, Temperaments- und alle anderen Verschiedenheiten, und diese findet sich erst ergänzt in der Vereinigung der Geschlechter, welche aber auch zugleich die erste entscheidende Entwickelungsepoche des ethischen Charakters sowohl der Individuen als der Völker ist. Die Stellung des Weibes und weiter der Kinder zur patria potestas des Mannes ist überall entscheidend und characteristisch in der Geschichte der Civilisation. Da aber hiermit zuerst die Reciprocität des Personenverhältnisses zwischen Mann und Weib eintritt, so mußte der Geschlechstrieb, dessen Nicht-

befriedigung bei den Thieren zur Wuth und zum Tode führt, bei den Menschen auch der Herrschaft des freien Willens nicht absolut entgegen, nicht ein schlechthin zu befriedigendes Lebensbedürfniß sein, wie das Athmen, Essen und Trinken. Im Schoße der Familie ist es, wo sich zuerst Anlaß und Stoff für die Entwickelung ethischer Verhältnisse im engeren Sinne darbieten; in diesem von der Natur geknüpften und geheiligten Verbande, nicht zufällig gleichsam im freien Felde, trifft der Mensch den Menschen an, und so ist schon sein erstes Zusammentreffen nicht jenes durchaus lieblose und feindselige, dergleichen nicht einmal bei den Thieren vorkommt; denn auch diese gehen außer der Gattungszeit an ihres Gleichen gleichgültig vorüber, und schonen einander, so lange es nicht gilt, Weibchen und Junge zu schützen. Raubzüge auf Mord und Sklavenraub gehören einer spätern Entartung, nicht der ursprünglichen Natur des Menschen an, und können nicht zu einem historisch nothwendigen Entwickelungsmomente gemacht werden; denn die ursprüngliche Rechtslosigkeit der Kinder und Patrimonialunterthanen ist eine ganz andere, als die eigentlich sogenannte Sklaverei. — Aber allerdings nicht bloß Liebe und Pietät werden im Schoße der Familie geboren, sondern auch Gewaltthat und Rache (Blutrache); die Liebe gebiert den Haß, und die Eintracht den Streit; aber sie adelt und berechtigt ihn auch zugleich. Denn indem die natürliche Lebenswärme in dieser Epoche den Muth des Mannes, die Geduld des Weibes, diese natürlichen Wurzeln aller Tugenden, ungewöhnlich erhöht, so wird einerseits der Muth, indem er nicht mehr übermüthig nur unmittelbar sich selbst geltend zu machen, sondern Weib und Kind, und mittelbar in diesen schwachen Persönlichkeiten seine eigne zu schützen, diese also eben so sehr aufzuopfern hat, zur Großmuth; der principielle Zweck der Macht giebt sich in ihm freiwillig zum Schutze der Ohnmacht, somit als Mittel, hin. Andrerseits ermannt sich das Weib, von der Natur zum Dulden bestimmt, und ohnehin schon als Gebärerin stets in das Discrimen von Leben und Aufopferungstod gestellt, durch

den Muth des Mannes geschützt, von willenloser Ohnmacht und Verzagtheit zur An- und Sanftmuth des Vertrauens, und giebt in seiner Demuth, als erster Märtyr der wahren Bedeutung des Lebens, dem Manne in seinem Uebermuthe sich selbst zu erkennen. Die Rollen der Ohnmacht und Obmacht sind hier von der Natur an zwei Personen vertheilt; aber eben dadurch auch eine concrete Synthesis, Vereinbarung, nicht bloß Vereinerleiung, möglich gemacht; keines soll absolut in das Andere umschlagen, keines für sich abstract das Vernünftig-Menschliche sein; die äußerliche Ohnmacht soll mit innerer passiver Stärke, die äußerliche Macht mit innerer Demuth sich gatten; die äußerliche Ohnmacht also soll erscheinen als nicht absolut widersprechend der Bestimmung und Freiheit des Menschen, freiwilliges Abstrahiren davon vielmehr als Beweis und Triumph derselben; kurz, das menschliche Freiheitsprincip — dieß sollte schon hier offenbar werden — muß ein solches sein, was nicht wesentlich und ausschließlich in äußerlich egoistischer Machtbethätigung und schrankenloser Willkür bestehe, obschon es vorerst immer nur noch das Leben ist, wofür das Leben selbst Mittel und Opfer ist.

Also: der natürliche Wille wußte sich in der Sphäre des Eudämonismus vorerst und unmittelbar auch nur als das, was er unmittelbar war, nämlich Lebens- oder Organisationstrieb, Trieb, sich äußerlich zu verwirklichen. So findet er sich als prästabilirte Macht, aber erfährt sich in Wahrheit doch nur als relative Obmacht, da sich die Natur, ihm gegenüber, um der Gleichheit des Begriffsinhalts willen, als dasselbige, als unüberwindlicher Stoff und relative Gegenmacht behauptet. Somit ist die natürliche Freiheit des Willens zwar Ueberlegenheit über die Natur; aber da sie absolute Macht, rein unwiderstehliche Negativität sein will, geräth sie, weil wesentlich doch an sich selbst auf die Aeußerlichkeit bezogen, hier in die Dialektik derjenigen Zwecke und Mittel, die sich reciprok verhalten, und kann niemals zu einseitiger Negation ohne Verlust ihrer selbst fortgehen; d. h. sie wird, je mehr Macht, desto mehr

abhängig von den Mitteln, die als äußerlicher Stoff ihre relative Selbstständigkeit gegen sie niemals ganz aufgeben. Da endlich die besten und wirksamsten Mittel zur Macht die Menschen sich gegenseitig selbst sind, so verhalten sich (in der Rechtssphäre) die Mittel und Zwecke als selbstständige Personen in reciprok völlig gleicher Dignität zu einander; die Macht, dieses Ideal des egoistischen Willens, wird stets in dem Maaße Ohnmacht, in welchem sie Macht wird, und kann sich selbst nicht als Freiheit erfüllen oder voll-enden, d. h. sie kann um ihres eignen Inhalts willen nicht die höchste Idee oder die absolute Freiheit sein. Dieß ist die Dialektik der Machtkategorie, die im Wesentlichen auch bei Hobbes, Spinoza und Bayle zum Grunde liegt.

Auch hier wollen wir nur erläuterungsweise in einiges Detail der Rechtssphäre eingehen. Ihre Dialektik — und dieß Gebiet entspricht recht eigentlich dem mittleren dialektischen Momente des ethischen Processes — bewegt sich logisch und völkergeschichtlich durch die Momente 1) der unmittelbaren persönlichen Machteinheit der patria potestas der ersten Sphäre, oder, in quantitativer Erweiterung, der Patrimonialmonarchie und ursprünglichen Autokratie; 2) der freien Gesellschaft, oder abstracten Gesetzesherrschaft der (antiken) Republik, und endet 3) in der Synthesis des concreten Rechtsstaates oder constitutionellen Monarchie; so daß gleichzeitig und in Wechselwirkung mit diesen äußerlichen Formen und in ihnen nicht nur die Mitte der rechtlichen Verhältnisse der Einzelnen unter sich und zur Staatsgewalt, sondern auch der subjective Grund von allen diesen Erscheinungsweisen, das Rechtsgefühl oder das innere Ethos der Gesinnung sich entwickelt; und dieses ist das Wesenhafte, der ethisch-lebendige Kern oder das eigentlich allein Wirksame in allen positiven Religionen des Alterthums, verhüll freilich unter zufälligem und traditionellem, somit ethisch-todtem Beiwerke.

Die Machtfreiheit, von der hier die Rede ist, mußte, kraft ihrer Herkunft aus dem Naturstande, in Einem, dem Familien-

fürsten, concentrirt sein. Aber indem dieser als Haupt und Herr nur die eigne Machtvollkommenheit zum Endzwecke hat, seine patria potestas und sein patrimonium intensiv und extensiv möglichst mehren und erweitern will, ist dieser absolute Autokrator genöthigt, um recht mächtig zu sein, es eben durch seine Organe, die vielen Familienglieder und Descendenten, d. h. überhaupt durch die Seinigen, zu sein. Obgleich diese gebunden in der väterlichen Gewalt (traditionell durch die Primogenitur), nur seine Mittel und Werkzeuge sein sollen, so muß er doch, damit sie recht brauchbar und kräftig werden, sie selbst tüchtig machen. Seine Macht wächst, so wie die Söhne wachsen, und wie sie sich ausbreitet, so soll sie auch intensiver werden. Die Söhne müssen Personen werden, und um im Sinne des Machthabers und für dessen Zwecke handeln zu können, müssen sie auch selbstständig für sich handeln können, sonst wären sie träge, feige Subjecte, weder im Frieden, noch im Kriege brauchbar; denn die ethische Bedeutung des letzteren ist es zumal, „die Kraft erscheinen zu lassen.“ Die Macht des Hauptes wächst also mit der Selbstständigkeit der Glieder, sie nimmt ab mit dieser; kurz, die wahre Macht als solche steht in geradem, nicht umgekehrtem, Verhältnisse mit der der Glieder, aber als Machtwillkür freilich vielmehr im umgekehrten; denn ob die Glieder, weil sie eigentlich nicht Glieder, sondern selbst persönliche Einheiten sind, wie sie können, auch (nämlich aus Pietät) unterthänig sein wollen, darauf kommt es an, und auf den freien Willen ist es gerade abgesehen, wo es sich um die wahre Macht handelt, nämlich auf die Treue und Tapferkeit, die sich aufopfert. Ursprünglich fordert und nimmt der Patriarch alles Opfer, auch das Leben, von dem Seinigen; und die Seinen lassen sich dieß gefallen, denn sie wissen es nicht anders, als daß sie seiner, des Einen, sind. Das ist wesentlich ihre Religion; aber allmählich ändert sich dieß Verhältniß und das Bewußtsein davon. Macht kann sich nicht in und für sich allein beweisen; eine Macht, die keinen Gegner, die Nichts wider sich hat, ist keine Macht; sie kann und will sich daher als Gewalt, mechanisch,

bethätigen, dieß liegt in ihrem Begriffe; sie setzt sich also sich selber entgegen, um Macht zu sein, aber nicht, um sich zu verlieren; sie will sich nur einen relativen Widerstand gefallen lassen, um in dessen Bewältigung sich selbst zu fühlen; aber diesen muß sie auch gewähren lassen, um ihrer selbst willen. Daß er nicht zu groß werde (diese Quantitativität), ist ihre stete Sorge; auch die Götter, die eben nur mächtige sind — d. i. die Idee der Macht, so lange sie als das Absolute gewußt wird, — haben guten Grund, neidisch zu sein, überall die particular hervorstechende Freiheit des Einzelnen als ὕβρις und temeritas, Maaßlosigkeit oder Vermessenheit, zu nivelliren. Hören die Götter auf, neidisch zu sein, so wird es das Schicksal, die Idee der Macht in abstracter Nacktheit, entkleidet aller Persönlichkeit, und somit entsprechend dem abstracten Gesetze, das seinen Inhalt noch nicht gefunden, oder der Nothwendigkeit, als fremder Autorität schlechthin.

Noch steht in der Autokratie der Staat erst unmittelbar da, daher auch im zufälligen Verhältnisse zu andern Staaten nach außen, somit feindselig als Kriegsmacht; und dieß ist, da jeder Staat, so gebildet er auch sei, immerdar diese Seite der negativen Selbstbehauptung nach außen behalten muß, das historisch berechtigte und bleibende Moment der Autokratie, die dictatorische Militärgewalt des Regenten, die im Falle der Noth, wo es die Existenz des Ganzen und Aller gilt, auch jeden Einzelnen unbedingt zum Opfer des Lebens und Eigenthums bestimmen kann. Aber nach innen, zu sich selbst, steht jene primitive Staatsform noch in keiner ethischen Wechselwirkung und Beziehung von Rechten und Pflichten der Einheit zur Vielheit, und mithin auch nicht oder doch nur unvollkommen der Vielen unter sich, so lange das Privatrecht eben nur durch Kadi's verwaltet wird. Demgemäß ist auch die innere Seite des Rechtes, das Rechtsgefühl oder die Rechtschaffenheit, so zu sagen nur noch blindes Ethos, das die Reflexion in sich nicht verträgt, ohne sich aufzuheben; das Innewerden der persönlichen Freiheit ist kaum erst im Erwachen. Diese aber, mit all

ihrem Inhalte auf die persönliche Aeußerung bezogen, so wie sie erwacht, schlägt auch um so gewaltsamer in Aeußerlichkeit aus, sie schlägt dem Patrimonialstaate in die Glieder, die damit nicht mehr Glieder bleiben, sondern selbst atomistische Einheiten werden.

So zerbrach das occidentalische Hellenenthum die patriarchalischen Formen des alten Orients, und aus der dorischen Schale ging der ionische Republicanismus hervor, ein neuer und der eigentliche Anfang der äußerlichen oder rechtlich-gesetzlichen Freiheitsentwickelung, welche in ihrer wesentlich gesetzlichen Form das Römerthum vollständig durchging, so weit das Recht für sich ohne tieferen moralisch-christlichen Grund zu kommen vermag. — Sobald jener Uebergang zur völligen Entschiedenheit kommt, tritt das Moment der Einheit, welches während der Autokratie in persönlicher Realität dastand, in Idealität zurück, und die Vielheit der Personen, die sich selbst als solche, d. i. als freie Mächte, wissen, hervor in Realität und äußerliche Selbstbethätigung. Jene ideell gewordene Einheit ist nun das Gesetz, und dieses, trotz seiner Idealität, sollte um so wirksamer sein; allein um dieß zu sein, müßte es dem Inhalte nach schon völlig identisch sein mit dem freien Willen Aller, mit der freien Persönlichkeit selbst — es müßte die reine vollendete Idee der Freiheit an und für sich aussprechen und erschöpfen, die als das Tiefste und Letzte in allen menschlichen Gemüthern verborgen liegt. Aber in diesen, so lange und sofern sie unter der Zucht des Gesetzes stehen, liegt jene Idee eben nur noch verborgen, und die Idee des Rechtes selbst ist nur erst eine Erscheinungsweise, nicht der tiefste Kern jener Freiheit selbst. Die Pflicht der Vielen und das Recht der Staatseinheit, so wie die Pflicht des Staates und das Recht der Bürger besagt und enthält an sich dasselbe, sie sind inhaltlich identisch und sollten sich somit um so verträglicher in einander aufheben; aber statt dessen werden sie vielmehr dialektisch und heben sich nicht in einander, sondern sie heben einander (in der Republik) gegenseitig auf. Diese Erscheinung bringt die Bedeutung der

rechtlichen Freiheit selbst mit sich; denn diese ist nicht, wenn sie nicht äußerlich freie Lebensbethätigung ist; diese nun will und kann zwar jetzt nicht mehr bloß Willkür, sondern sie soll und will gesetzliche Freiheit sein; aber diese ist deßhalb doch nicht minder auf das Aeußerliche, auf die unmittelbare Praxis des Lebens oder auf physiokratische Zwecke bezogen.

Die geschichtlich-ethische Aufgabe der Republik oder des republicanischen Momentes im ethischen Processe überhaupt ist die, die absolute Herrschaft des Gesetzes und dieses als den Gemeinwillen Aller auszusprechen; das Gesetz soll der objective Ausdruck der rechtlich-äußerlichen Freiheit sein; das republicanische Moment, das Moment der Gleichheit macht offenbar, daß der dunkle Freiheitsdrang des Menschen nicht bloß auf formlose Macht oder Willkür, sondern auf concrete, gegliederte, vernünftige Freiheit gerichtet ist, und daß dieses das Allgemeine, Grundwesentliche der Gattung oder doch zunächst des Volkes ist. Allein das, was zunächst in der antiken und reinen Republik gewußt und gewollt wird, ist, wie gesagt, noch nicht die vollendete Idee der ethischen Freiheit, sondern immer nur noch die Seite der äußerlichen Machtbethätigung derselben, wenn auch der gesetzlichen. Daher ist es nicht zufällig, daß in der Republik alle Individuen am Regieren, Gesetzgeben, Richten u. s. f. persönlich-activen Antheil nehmen wollen, sondern dieß ist eben die Sache selbst und der Inhalt dieser Idee. Obgleich nun diese Freiheit noch nicht die höchste Idee selbst ist, so ist doch anzuerkennen, daß sie wesentlich die Erscheinungsweise derselben, und daß diese wiederum die eigentliche Bedeutung und Wahrheit der Rechtsfreiheit ist. Diese (rechtliche) Freiheit für sich kann keine andere und höhere Verwirklichung ihrer selbst wollen und wünschen, so lange das Menschenwesen überhaupt sich nur erst als rechtliche Macht weiß. Da aber dennoch an sich (oder für ein höheres Bewußtsein), wie sich zeigen wird, diese Idee nicht die höchste Freiheit ist, so muß sie, wo sie zum höchsten oder absoluten Endzwecke gemacht wird, sich als Pseudo-absolutes selbst verläugnen, oder

sie kann, vermöge ihres Inhaltes, eigentlich nur als Mittel sich behaupten. Dieß ist ihre bleibende Wahrheit, und obschon sie damit herabgesetzt zu werden scheint gegen das Bewußtsein des Alterthums (und z. Th. auch der neuern Zeit), so erhält sie doch gerade um dieser ihrer besser erkannten Wahrheit willen erst wahre Stabilität und unverletzliche Heiligkeit, nämlich als nothwendige Bedingung des Höchsten. Daher muß man sagen, daß im Alterthume, wo der Staatszweck als der schlechthin höchste galt, darum die Staaten selbst kein dauerndes Bestehen haben konnten, während im modernen christlichen Bewußtsein, wo sich eine noch höhere Freiheitsidee geltend gemacht hat und im Begriffe ist, sich immer mehr geltend zu machen (dieß ist eben der Kampf der neuesten Zeit), auch der Proceß der Staatsformen in sich erst zum Frieden kommen kann und wird.

So lange aber die Energie der Völker ihr Recht noch nicht errungen und gesichert hat, kann sie nur in unmittelbar persönlicher Ausübung der Macht sich befriedigen; und da ist es nothwendig, daß die Willkür des Einzelnen auf's Strengste ausgeschlossen sei; kein persönlicher Einzelwille soll gelten, sondern nur der Gesammtwille, und alle Einzelnen, weil Alle mitregieren wollen, müssen an die objectiv ausgesprochene Norm und Form des Gesammtwillens, d. i. an das Gesetz oder an die Gesetze, unerbittlich gefesselt sein. So ist das Gesetz das ganz unpersönliche, die abstracte Erscheinung für sich; es ist, was sein Name sagt, gesetzt, positiv, statarisch; seine Vollstrecker sind eben so willenlose Organe. So aber ermangelt es in sich selbst alles fortbildenden Lebens. Als Form des Willensinhaltes der Vielen, der im Fortgange der Zeit sich ändert, muß es daher mit diesem Inhalte in Widerspruch treten und sich ändern lassen. Sollte vorher das Gesetz das Unveränderliche, stets sich gleich Bleibende, den Willen der Vielen, den veränderlichen, Regulirende sein, so zeigt sich jetzt vielmehr dieser Wille als das überdauernde Lebensprincip, und das Gesetz als das zu Veränderude. — Daß das Princip der fortschreitenden Rechtsentwickelung im Volke liege, ist ein anerkannter Grundsatz. — Dieser

dialecktische Widerspruch zeigt den Mangel des Gesetzes auf, daß es nämlich selbst der lebendigen Macht, der fortschreitenden Persönlichkeit entbehrt. Es erhebt sich zunächst — in der Republik — der Wechsel des Bestehens und Veränderns, und daran geht diese Staatsform zu Grunde, weil in ihr der Widerspruch, daß dieselbigen Subjecte gesetzgebende und auch gehorchende sein sollen, nicht gelöst werden kann; dieß wäre das rein moralische Verhältniß (daher auch Montesquieu die Tugend zum Principe der Republiken macht), was mit der Eigenthümlichkeit des Rechtes als Rechtes gar nicht besteht, d. i. eine schlechte Identification der rechtlichen und moralischen Freiheit ist. — Entweder nun sinkt in diesem Processe der Staat aus dem gesetzlichen Ethos zur Willkür zurück, und muß aus dieser, wenn dennoch überhaupt Fortschritt sein soll, den Proceß von vorn anfangen, die gewöhnlichen Phasen (Macchiavelli's Cirkel) ruhelos durchlaufen, bis er ganz zu Grunde geht, oder er findet jene Lösung darin, daß er dem Gesetze die Persönlichkeit, dieser Persönlichkeit aber auch das Gesetz auf concrete Weise zurückgiebt; so jedoch, daß dieß Oberhaupt nicht wieder nur Patrimonial-Autokrat, sondern constitutioneller Monarch ist, und unter ihm die concrete Synthesis der Autokratie und Republik in organischer Einheit erreicht wird, indem nun einerseits alle persönliche Willkür ausgeschlossen, andrerseits aber auch das Gesetz oder die vielen Gesetze nicht mehr schlechthin für unveränderlich gelten; nur das Princip, d. i. die Art der Gesetzgebung, die Regel der organischen Entwickelung der rechtlichen Freiheit, ist forthin das Stetige, und dieß nun in einem allgemeinen Gesetze der Gesetzgebung, d. i. im Staatsgrundgesetze oder der Verfassung, ausgesprochen.

Ohne auf die Organisation des Rechtsstaates weiter einzugehen, bemerken wir schließlich nur noch dieß, daß die physische Macht, die factisch immerdar auf der Seite der Vielheit ist, im constitutionellen Staate zuletzt zurückgedrängt erscheint auf den sogenannten passiven Widerstand der Staatsbürger gegen willkürliche Streiche der Staatsgewalt, zuletzt und zuäußerst

namentlich auf die Möglichkeit, alle Regierung zu verneinen, durch Steuerverweigerung; daher diese neuerlich sich auch als entscheidendes Momentum im Aequilibrio zwischen Volks- und Monarchensouveränetät gezeigt hat. Im Ganzen aber wird dadurch nur die Unmöglichkeit dargethan, mit dem bloßen Principe der Macht zur Lösung aller Widersprüche zu gelangen. Der Steuerverweigerung, als dem Rechte des Volks, steht seine Pflicht der Steuerbewilligung und das Recht des Staats zur Besteuerung überhaupt entgegen; in Streitfällen läuft die Entscheidung auf ein quantitatives, d. i. mehr oder weniger willkürliches Urtheil hinaus, ein Urtheil, das wenigstens aus reinen Rechtsprincipien gar nicht gefällt werden kann. Man beruft sich hier sofort auf die Vernunft, und ohne Zweifel wird es nie zu solchen Extremen kommen, wo auf beiden Seiten Vernünftigkeit herrscht. Aber wo sie nun nicht herrscht? wo zeitweilig Wille und Einsicht leidenschaftlich getrübt ist? Dieß sind ja gerade die Fälle, wogegen durch Verfassungen, durch Gesetze und Recht überhaupt, im Ganzen und im Einzelnen, wirksame Vorkehrung getroffen sein sollte. Sobald man sich darauf einläßt, Vernünftigkeit überhaupt im guten Glauben und gutwilligen Hoffen vorauszusetzen, steht man schon gar nicht mehr auf dem Standpunkte des Rechts im eigentlichen Sinne, man steht vielleicht sogar höher, aber nur nicht innerhalb des Rechtsbegriffes und Gesetzes. Gerade gegen die rohe Gewalt ist das Gesetz da, und gerade deßhalb tritt die Vernunft, wo sie in Rechtsgestalt auftritt, nothwendig mit Zwangsmacht auf; aber diese Macht ist es eben, die ihr durch die Dialektik ihres eignen Inhaltes zufällig gemacht und nur mit Hülfe einer höheren Idee von Freiheit — zuletzt also doch vom reinen freien Willen oder — wie man sagt, von der G e s i n n u n g, der Sittlichkeit, dem Ethos, erhalten wird. So hoch wir also auch die Idee des Rechtes und ihrer Realisation, des Staates, stellen, so heilig wir sie halten mögen; dazu werden wir doch auf alle Weise, und nicht bloß durch jene historischen Erscheinungen in Praxi, sondern auch durch die nähere Erörterung ihres logischen Gehaltes

gedrängt, daß sie uns zuletzt als bedingt erscheint von einem höheren, über diese freie Lebendigkeit hinausgehenden, Zwecke des Daseins. Wir wissen wohl, daß wir hiermit die wunde Stelle unsrer Zeit, die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Staate, berühren, und dieß ist eben die Frage, ob im vollkommenen Rechtsstaate der ethisch-religiöse Inhalt des Geistes völlig aufgehe und sich decke, oder ob dieser Inhalt noch weiter hinausreiche in ein freieres Gebiet des Cultus, das auch freiere Formen zu seiner Verwirklichung erfordere, als die rechtsgesetzlichen und nothwendig zwingenden der eigentlich sogenannten Staatsmacht sind und sein können und für ihr Gebiet sein müssen.

Die Grundlage der Staaten ist die Gesinnung; darüber ist man wohl einverstanden. Allein was ist der Inhalt dieser? Was weiß und will sie? Daß es der vollständige Inhalt aller Sittlichkeit und Heiligkeit sei, ist die Ansicht der neueren (Hegelschen) Rechtsphilosophie, die eben dadurch jedwede Moral in besonderer älterer Bedeutung aus der Liste der Wissenschaften ausgestrichen hat. Dieß aber können wir ihr nicht zugeben. Die Sphäre des Rechtes hat (so gut wie die niedere des Eudämonismus in ihrer ἀνδρεία, dem natürlichen Muthe) auch ihre Tugend, ihr Ethos, ihr Wollen und Freisein, und darin ihre subjective Seite, sie ist — das versteht sich von selbst — keine hohle Objectivität oder abstracte Erscheinung; aber dieses ihr subjectives Wesen selbst verhält sich zur wahren Freiheit doch nur wieder, wie Erscheinung oder Form zum Inhalte, oder kurz, sie ist noch mit einer eigenthümlichen Bestimmtheit behaftet, die ihre Schranke ist. Diese Subjectivität der äußerlichen Gesetzlichkeit ist Rechtschaffenheit und Ehre; damit aber haben wir das Gebiet der Tugend und Moralität noch keineswegs erschöpft, vielmehr bleibt auch in dieser durchaus ehrenwerthen rechtlichen Gesinnung und Ehrlichkeit noch ein tieferer Kern verborgen, in welchen einzudringen das christliche Gewissen nicht umhin kann. Wenn wir vom „christlichen Gewissen" sprechen, werden wir zwar sogleich den Verdacht erwecken, als verlören wir uns hiermit sofort auf unphilosophische

Weise an ein positiv Gegebenes, den historischen Glauben u. s. w., doch getrost! wir verstehen darunter nichts mehr und nichts minder, als die im Bewußtsein ihrer δικαιοσύνη noch nicht befriedigte menschliche Freiheit selbst.

Wir haben jedoch durch diese Bemerkungen der dialektischen Entwickelung der Idee bereits vorgegriffen und eilen, um rückwärts den Anknüpfungspunkt wieder aufzusuchen. — Die Freiheit, als absolut sein wollende Macht, hob sich, wie gezeigt, selbst auf. Hiermit ist aber nicht sie selbst, das Wollen überhaupt oder im Principe, sondern nur das Was, der Inhalt, der gewollt wird, oder diese Formbestimmtheit der Freiheit negirt, d. h. diese Form als incongruent mit dem wahrhaften Inhalte des Freiheitsprincips aufgezeigt. Sie selbst, die Freiheit des Willens, geht nun zunächst aus dieser Aeußerung in sich selbst zurück in ein subjectives und ideelles Fürsichsein, somit vorerst dem wirklichen äußerlichen Lebensgenusse und dem Leben selbst abstracter Weise entsagend. Damit aber wäre und bliebe sie in sich dennoch nur derselbe Inhalt, ideell gesetzt, der sie vorher reell war oder doch sein wollte, mithin nur das unglückliche Bewußtsein der Unfreiheit vielmehr, als der Freiheit, und diese subjective Freiheit des Phantasirens in sinnlichen Bildern wäre nur eine formelle, so aber, anstatt Obmacht und Allmacht zu sein, in Wahrheit Ohnmacht, welche die Flucht vor der Außenwelt ergriffen hätte. Um also wirklich zu sein, was er will, kann der Wille nicht auf jene Obmacht gänzlich verzichten; aber auch dieses neue subjective Fürsichseinkönnen nicht wieder aufgeben, sondern er muß beides sein in wirklicher Synthesis, nicht als ein Zwiespalt des Wollens und Nichtkönnens, oder als bloßes Nichtwollen, weil Nichtkönnen, sondern in wahrhafter Versöhnung; d. h. der Wille muß nach den Erfahrungen, die er im Processe des Lebens an sich selbst gemacht hat, die eigne (äußerliche) Macht selbst nicht als Endzweck wollen; da er sie aber auch nicht gänzlich aufgeben kann, nur als das wollen, was sie in Wahrheit ihrem Begriffe nach ist, d. i. als Mittel; somit muß er sie in sich

selbst, als Gewolltes, zum untergeordneten Momente herabsetzen.

Obiges Zurückgehen des Willens tiefer in sich aus der Aeußerlichkeit ist keine Vernichtung oder schlechthinnige Aufhebung des Willens — so könnte es nur nach einer das Positive im Negativen nicht gehörig festhaltenden Methode scheinen — sondern nur ein Insichgehen in Idealität oder Subjectivität — in die Welt der bloßen Vorstellungen. Eine bloß subjective Macht wäre freilich eine rein negirte, denn Macht ist wesentlich Aeußerung; aber der Wille ist eben seinem tieferen Wesen nach nicht bloß Macht, er kann diese Negation vertragen, und ist dennoch als Wille, wenn auch nicht als Macht; sein Wesen ist in seiner Passivität nicht negirt, wenn auch seine Aeußerung negirt ist. Aber allerdings wäre er, abgeschnitten von aller Macht, eben nur die reine Thätigkeit des denkenden (oder hier nur noch vorstellenden) Geistes, der sich in sich selbst bestimmt ohne alle Mittel, die reine Selbstbestimmung an und für sich selbst. Als solche nun muß der menschliche Wille sich auf dem Wege seines Bildungsprocesses zuerst nothgedrungen erfahren, nur damit er sich selbst erst gewinne, nicht, damit er bei dieser thatlosen Entsagung willenlos stehen bleibe; aber er muß seinen Willen seinem Denken unterordnen lernen, damit er von der Macht abkomme als seinem höchsten Idol, und die Machtäußerung vielmehr dem Wissen unterordne, d. i. sie vom Zwecke zum Mittel (für Höheres) herabsetze, welches Höhere, Innigere, er eben erst durch jene Entsagung in sich kennen gelernt und gewonnen hat. Gewinnt er freilich bei solcher nothgedrungenen Entsagung nichts ideell Höheres in sich, bleibt er auf derselben Stufe stehen, so bleibt er nur in ohnmächtiger Spannung gegen die fremde Gewalt, die ihm die Realisirung seines Willensinhaltes immerdar versagt. Dieß ist das unglückliche Selbstbewußtsein oder das negative Bewußtsein der Ohnmacht. So würde er auch nichts Besseres geworden sein und nichts Besseres wollen und thun, wenn die Negation wieder aufgehoben würde; er wäre dann nur wieder, was er vorher war,

nämlich Macht. Ein Höheres erzeugt sich nur, wenn jene gewonnene Einsicht und tiefere Selbsterkenntniß der Freiheit, daß sie nämlich zur Noth auch der Macht entbehren, und doch noch — durch freie Entsagung — Freiheit sein kann, concret mit der Macht verbunden wird, aber so, daß nun der Wille nicht mehr sein Alles in die Macht setzt, sondern diese nur als Mittel betrachtet. Andrerseits, wenn er dem Sich-äußern, als einer Unmöglichkeit, gänzlich entsagte, wäre er nur Verzweifelung, die das Aeußere doch noch wünscht, seine Thätigkeit ein bloßes müßiges Wünschen, beschränkt in sich auf müßige Ideale (die sentimentale oder sogenannte schöne Seele); aber diese Ideale sind, näher betrachtet ihrem Inhalte nach, nur eitel Sinnlichkeit egoistischer Art; daher bleibt der unglückliche Wille in ihnen immer noch als Ohnmacht auf die Außenwelt bezogen. Diese Stellung ist eine nothwendige im ethischen Processe des Ganzen; aber sie ist nur erst die Negation und negative Einsicht des Entsagenden, daß es nämlich mit dem Leben und seinem ganzen Inhalte Nichts sei, wenn es, wie bisher, für das Absolute gelten will. Dieß ist eine richtige und nothwendige Einsicht; aber sie hat noch kein positiv Höheres über jenen verloren gegangenen Inhalt erlangt, sie steht nur erst in der Negation, ohne zu einer neuen Affirmation fortgegangen zu sein. Dieß war Schlegel's Ironie, der das Leben gleichgültig geworden war, und die sich dennoch wieder auf dieses Gleichgültige, als ein Gleichgültiges, warf, das Werthlose werthlos behandelnd. Kommt nun aber, was bei dieser Laune nicht ausbleiben kann, wiederum das versteckte sinnliche Wohlgefallen und Interesse am sinnlichen Inhalte hinzu, so wird dieß zum völlig unsittlichen und unreinen Spiele der Phantasie mit Verbotenem, die Lüsternheit der Träumerei, worein die Schönseeligkeit ausartet, die feig sich vor der Strafe sichern und doch genießen, wie die Maus an dem Speck riechen, ihn aber nicht anrühren will. Dabei kommt indeß Alles auf den Inhalt an, ob dieß ein sinnlich selbstsüchtiger ist, oder nicht; im weitern Sinne ist auch jedweder aesthetische Kunstgenuß in dieser

Form, so wie überhaupt jedwede Einkehr und Reflexion in sich selbst.

Der Wille muß also, um frei zu sein, dem entsagen, es als Macht sein zu wollen. Dieser Entsagungsact aber kommt überhaupt nur vor in der werdenden menschlichen Freiheit, und erscheint nur dem erst sich potenzirenden Subjecte vorübergehend als eine wirkliche Entsagung, Opfer, partiale oder totale Negation der Freiheit. An und für sich, der logisch-metaphysischen Idee oder der Wahrheit nach, ist dieß nicht so, sondern die Wahrheit ist diese ewige, daß das Absolute selbst, weder im Menschen, noch in Gott, an sich bloße Macht ist, oder daß die Macht, selbst als Allmacht, nicht die adäquate, erschöpfende Auffassung des Göttlichen und Absoluten, mit der Belebung der Substanz zur Macht also auch die volle Wahrheit noch gar nicht gewonnen ist; sondern vielmehr derjenige Wille oder diejenige Freiheit ist das Absolute, welche das Bestehen der endlichen Wesen (des Andern oder der Welt) an und für sich will; d. h. sie nicht nur als Mittel zu eigner egoistischer Machtbethätigung oder Selbstverherrlichung — wie das gewöhnlich ausgedrückt wird — will und zu wollen nöthig hat; denn darin liegt der Widerspruch, daß Etwas, was als Mittel gewollt wird, objectiv zugleich sein und auch nicht sein soll, oder subjectiv: gewollt und auch nicht gewollt wird. Sondern das Absolute will die Weltwesen und namentlich den Menschen als Zwecke um ihrer, der Weltwesen selbst, willen. Ein solches Wollen aber ist die Kategorie der Liebe. Die Liebe ist erst das volle, wahre und wirkliche Wollen ohne Widerspruch in sich, der Wille, welcher will, daß das Gewollte sei; sie ist die Freude an dem, was seiner Natur nach Selbstzweck sein kann, die Freude an dem Freien, weil es frei ist, oder kurz: an der Freiheit an und für sich selbst. Die Liebe ist das Wollen der Freiheit objectiv in den Producten, und dieses Wollen ist die wahre Freiheit, selbst subjectiv in ihrer vollendeten Realität; es giebt keine höhere Kategorie des Seins, als diese Freiheit, worin allein erst Subjectivität und Objectivität im vollendeten Einklange, d. i. versöhnt sind.

Das absolute Sein also ist die Liebe, oder nichts Anderes kann absolut sein, als der freie Wille, der die Liebe ist, d. h. freie geistige Selbstheit oder Persönlichkeit, die andere freie Persönlichkeiten will. Diese Kategorie aber würde sofort wieder dahin zurückstürzen, wofür man seit der Naturphilosophie her immer noch die Benennung der Liebe zu mißbrauchen pflegt, zu dem Egoismus, der im Andern nur sich selbst liebt, wenn in die Kategorie des Wohlwollens und der Liebe nicht eben die Macht und in die Macht nicht der Egoismus selbst aufgenommen und concret darin aufbewahrt, aber in die Unterordnung eines bloßen Momentes gestellt wären. Die Liebe steht zur Macht nicht in einem contradictorischen Gegensatze, sondern diese zu jener in Subsumtion; die Macht wird von der Liebe bestimmt und muß folglich in der Liebe da sein, und der Egoismus von beiden; somit ist dieser nun in seiner Bestimmtheit und Unterordnung selbst zur Egoität verklärt, und dauert als solche Grundlage auch in der Liebe fort; er ist das an und für sich berechtigte Selbstgefühl. Würde die Macht und Egoität aus der Liebe abstract ausgeschieden — und damit hat man es meist versehen —, so wäre der Liebende ein Selbstloser, und ein solcher kann nicht lieben, denn die Liebe wäre in ihren Bedingungen negirt. Eine machtlose Liebe ist nur eine anhängliche Bedürftigkeit, welche Macht, d. i. selbstständig, werden will durch Andere, die also wiederum selbst nicht die vollendete Liebe, sondern erst auf dem Wege vom Eudämonismus zur Macht begriffen ist. Der Egoismus, als unmittelbarer und ebenso als mittelbarer, nämlich als Macht, kann Anderes nur wollen als Mittel für sich, d. h. nicht wollen, daß es wahrhaft an und für sich sei; er ist also die Lieblosigkeit. Erst die befriedigte, ihrer selbst gewisse, Macht kann auch lautere Liebe sein, und so wie sie selbst absolut ist, kann sie auch anderes Seiendes gewähren lassen, das zugleich in ihr und außer ihr ist; in ihr, weil zugleich in ihrer Macht, außer ihr, weil von ihr als Selbstzweck gewollt und gesetzt. Gott, als die Liebe, hat sich die Macht vorbehalten, aber übt sie nicht

als die abstract wirkliche, sondern als Allmacht, d. i. Macht über Alle, oder solche Macht, die ein All hat und gewähren läßt. Wollte er der nur Mächtige sein, so wäre er nur Demiurg, der einen Stoff zur Machtbethätigung, oder der Unwillige, Zornige, der eine Welt zur Zerstörung voraussetzt; denn die Macht ist, wie wir gesehen haben, wesentlich auf Anderes, Aeußerliches bezogen, und kann selbst nicht sein ohne dieses. Daher sind alle Versuche vergeblich, ihn unter der Kategorie der Macht oder lebendigen Substanz als freien Schöpfer, und weil man über diese Kategorie niemals ernstlich hinausgegangen, überhaupt eine Schöpfung zu begreifen und diesen Begriff der Metaphysik zu vindiciren. Schon das gewöhnliche Bewußtsein und der Sprachgebrauch wissen dieß, indem bei „Machen" immer zugleich ein Stoff, woraus Etwas gemacht werden kann, vorausgesetzt, und daran das Machen von dem Schaffen gemeinhin unterschieden wird. Die Macht ist ein Begriff, der sich sofort selbst aufhebt, sobald man mit ihm nicht auch zugleich die Welt setzt, er setzt also eigentlich die Welt oder doch den Weltstoff — die Substanz — an sich selbst unmittelbar voraus; daher die Frage, ob Gott Gott sein könne ohne die Welt, schlechthin verneint werden muß; denn man denkt dabei eigentlich nur dieß: ob Macht sein könne ohne das Vermögen, sie zu bethätigen; was eine contradictio in adiecto ist. Wird aber Gott als Liebe gedacht, so erscheint der Schöpfungswille und Act als frei, weil in der Liebe die Macht aufbehalten ist, d. h. weil er, wenn es sich bloß um die metaphysische Möglichkeit handelte, auch ohne Liebe doch noch Allmächtiger, d. i. das sein könnte, was man sich gewöhnlich unter Gott und Herrn der Welt denkt. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß, wenn Gott einmal als Liebender begriffen und bestimmt ist, und der Begriff der Liebe stehen bleiben, nicht wieder aufgehoben werden soll, auch der Wille, die Welt, und namentlich die freie Menschenwelt, bestehen zu lassen, darin eingeschlossen oder mitgesetzt ist; das ist das dialektische Moment, was auch wir in jedem Begriffe anerkennen, daß ein bestimmter Begriff

(genus) nicht ohne seine Bestimmung (differentia specifica) gedacht werden kann; allein ob der ganze Begriff überhaupt gedacht und gesetzt werden soll, ist die Frage; fällt die differentia specifica weg, welche die Macht zur Liebe macht, so geht der Begriff der Liebe zurück in den der Macht, und dem steht keine physische oder, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt (weil die Kategorieen der Metaphysik eben nur physische waren), keine metaphysische Nothwendigkeit im Wege, sondern nur eine sogenannte moralische, eine Nothwendigkeit, die in jenem andern Sinne keine Nothwendigkeit ist, weil der treibende Grund hier eben nur die Freiheit selbst ist, die sich in der Liebe auf moralische, d. i. freie Weise, vollendet, — auf freie, weil die Macht stets in ihr enthalten bleibt, oder weil dieses Können und Wollen auch zugleich ein auch nicht wollen und thun Können, also eine nur hypothetische Nothwendigkeit, d. i. reale Möglichkeit, einschließt. Lediglich der Mangel der Methode oder die Fahrlässigkeit des Denkens, welches nicht aufbewahrt und festhält, was als Bedingung zu behalten ist, hat dieses Mißlingen verschuldet. Gleichwie — um die Sache noch populärer zu geben — es undenkbar und unmöglich ist, daß ein Mensch gut sei und gut heiße, wenn er nicht auch die Macht und Kraft hätte, Böses zu thun, oder, wie ein guter Mensch, obschon er sich nicht einfallen läßt, gewaltsam und unsittlich zu handeln, dennoch die Möglichkeit und Macht dazu immerfort in sich trägt, so ist auch in der Liebe die Macht stets vorhanden, obschon in den Hintergrund zurückgedrängt und bewältigt, bestimmt durch die Liebe. Aber sobald man dazu fort geht, diese rohe Machtgrundlage, weil sie sich nicht mehr unmittelbar als solche bethätigt und an der Oberfläche erscheint, ganz zu negiren und als des Absoluten unwürdig zu ignoriren, in demselben Augenblicke wird die Liebe oder jedwede andere moralische Vollkommenheit selbst wieder zum Nicht-anders-können, sie schlägt in Naturnothwendigkeit zurück, und die Freiheit ist verloren; soll sie nun dennoch gut sein und das Gute vollbringen, so wird sie unter dem Namen der absoluten Vernunft als Naturgesetz

eingeführt, ein seltsamer Begriff von Freiheit, aus dem die Seele, die Freiheit selbst, verschwunden ist. Aus Furcht, die Freiheit mit Willkür zu verwechseln, will man die Willkür auch als aufgehobene in der Freiheit nicht mehr gelten lassen, und darüber geht die Freiheit selbst wieder verloren; denn ist die Willkür nicht mehr als frei aufgehobene Möglichkeit im Grunde der Freiheit vorhanden, so hat die Freiheit selbst gar keinen moralischen Werth, oder sie ist eben selbst keine wahre, ethische Freiheit.

Die Macht *kann*, um Macht zu bleiben, das Andere gar nicht negiren, die Liebe *will* es gar nicht negiren, sie ist über jenes Dilemma hinweg; sie will positiv und ursprünglich, daß es *sei*, und setzt, weil sie es will, das Gesetzte als wahrhaft wirklich. Demnach liegt in der Kategorie oder in der Idee der Liebe, als absoluter, auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der *Schöpfung*; oder die freie Schöpfung (nicht das blinde Werden) ist allein die begrifflich und logisch genügende Kategorie des Weltursprungs aus Gott, während alle anderen niederen physischen Kategorieen der Substanz, des Lebens, und selbst auch die der Macht, noch auf einen Dualismus von Gott und Welt oder Demiurg und Chaos führen, oder, was logisch betrachtet, *eben so viel ist*: zu einer schlecht pantheistischen Identität, d. i. Einerleiheit, aber nicht concreten Einheit beider. Alle Fragen der Art: ob Gott ohne die Welt auch Gott sein, oder gar mit Einmischung der Zeit: ob er vor der Weltschöpfung schon, und zwar alleiniger wahrer Gott gewesen, u. dergl., fallen nun als völlig bedeutungslos weg, da wir, auch wenn diese Fragen immerhin verneint werden müßten, eben dieß auf anderm Wege erreicht haben, was das Interesse bei allen jenen Fragen ist, nämlich ein freies Verhältniß zwischen Gott und Mensch, bei welchem die Würde der vollendetsten Freiheit in Gott ebenso gesichert bleibt, wie dem Menschen die ihm zukommende seinige.

Denn aus der Kategorie der absoluten Liebe bewährt sich auch andrerseits erst die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit.

Der Mensch steht zwar, wie aus obiger concreter Entwickelung von selbst hervorgeht, dem letzten Grunde oder der abstracten ursprünglichen Möglichkeit seines Wesens und Daseins nach, unentfliehbar in Gottes Macht und Wesen, und bleibt es; aber der Wirklichkeit nach bewegt er sich in dem freien, von Gott selbst gewollten und gesetzten Verhältnisse der moralischen Selbstständigkeit, und Gott liebt nicht egoistisch in ihm nur sich selbst, sondern er liebt den Menschen um des Menschen willen, und will gleicherweise auch von ihm nicht egoistisch verehrt werden, sondern mit der allein werthvollen Liebe der uneigennützigen Freiheit. Der Mensch aber kann auf den niederen Stufen seiner werdenden Freiheit, so lange diese selbst noch des Seins bedürftig ist, Gott nicht eigentlich lieben, sondern nur fürchten; denn er kann eigentlich nicht wollen, daß Gott absolute Macht sei, was er erst wollen und wünschen kann, wenn er diese als von Liebe bestimmt, und sich als freies Wesen in ihr sicher und geborgen weiß.

So lange der Inhalt des Willens selbst nur noch ein sinnlicher und physiokratischer ist, bringt er auch zugleich den formellen Mangel mit sich, daß der absolute göttliche Wille als fremde Autorität (Macht) vorgestellt wird. Dieses Wissen oder Gewissen kann daher 1) weder subjectiv über die Furcht des Egoismus sich erheben, noch 2) objectiv über die Idee der Gottheit, als einer neidischen Machtwillkür und eines Fatum hinauskommen, noch kann es ebendarum 3) das Verhältniß der Versöhnung erreichen. Denn sobald das Subject seine Freiheit nur als Macht weiß und will, erscheint ihm dieß sein Sein auch nothwendig als Abbruch der Macht Gottes, und hinwiederum die Macht Gottes als Nichtsein der menschlichen Freiheit, das Verhältniß mithin schlecht pantheistisch, weil nur in der Kategorie der Substanz und Macht gedacht. In dem Maaße nun, als das Ich selbst ist, ist es unversöhnt, und in dem Maaße, als es versöhnt ist, ist es nicht. Das christliche Gewissen allein hat dagegen in der Copula der absoluten Liebe die Möglichkeit der Versöhnung, zugleich aber eine solche, welche das Ich bestehen, also

frei, und somit die actuelle Versöhnung für den Einzelnen als eine dargebotene, von ihm selbst unter der Bedingung der Liebe anzueignende, d. i. eine zuversichtliche Hoffnung, sein läßt. Dieser wahre Stand der Freiheit ist dem Bewußtsein auf den früheren Stufen der Entwickelung noch in trüber Unentschiedenheit verborgen; weil es auf jeder Stufe Gott nur denkt und weiß, wie sich selbst (denn auf das Verhältniß kommt es wesentlich an), so erhebt sich hier die Dialektik, daß, je unabhängig willkürlicher der Mensch seinerseits sein möchte oder sich als diesen Willen weiß, desto willkürlicher ihm auch die Gottheit über ihm auf gleiche Weise erscheint; daher diese Versöhnungslosigkeit aller früheren Standpunkte, die nur ein dialektisches Schwanken ist zwischen den nicht zusammenzubringenden Seiten, einmal gänzliches Aufgehobensein der Selbstheit (Egoität), das andre Mal gänzliche Losgerissenheit von Gott und Gottes von uns. Wo aber diese Copula wahrhaft erkannt, oder von dem Bewußtsein in dem Gefühle der Liebe unmittelbar erfaßt wird, da ist mit der erkannten religiösen Wahrheit auch zugleich die Gewißheit da, daß die Versöhnung möglich ist, d. h. die Hoffnung; welche Möglichkeit sich, wie man sieht, von dem unmittelbaren Versöhntsein der pantheisirenden Ansicht, welcher das Nichtversöhntsein eigentlich nur ein neckender Traum, eine Selbsttäuschung ist, die mit der eröffneten Einsicht in die substanzielle Einheit von selbst verschwinde, sich durchaus unterscheidet. Weil aber jene Möglichkeit der Versöhnung für das religiöse Bewußtsein eine unmittelbare, gefühlte Wahrheit ist, heißt sie Glaube, und weil beides gegründet ist auf das Dritte, „was das Höchste ist", nämlich die Liebe, so findet diese christliche Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung, ungesucht auch in der philosophischen Entwickelung ihre Stelle.

Bedeutungsvoll ist es, daß das christliche Bewußtsein, als es im Symbolstreite der protestantischen und katholischen Kirche genöthigt war, tiefer aus sich selbst zu schöpfen, einen ethischen Satz als Princip des wahrhaft Christlichen hervorhob und als sein Princip aussprach: die bekannte Lehre von der

Rechtfertigung. Während die katholische Kirche sich hier offenbar näher an die δικαιοσύνη der Werke, die sittliche Grundlage der Rechtssphäre und des Staates, hielt, mit dem sie auch um dieser Identität des Inhalts willen äußerlich überall in Conflict kommt, sprach sich in der protestantischen das tiefere Princip der durch die Religiosität des Glaubens und der Liebe verklärten Rechtschaffenheit aus; d. i. aber, genau gesprochen, eigentlich mehr als Rechtschaffenheit, eigenthümlich christliche Moralität oder Heiligung. Die Moralität im eigentlichen und engern Sinne ist überhaupt nichts Anderes, als die wahrhaft christlich-religiöse Gesinnung in ihrer Beziehung auf das Leben. Nur das Christenthum hat eine Moralität, die als specifisch christliche Sitte immer mehr herrschend werden soll; und eben darum giebt es auch nur im Christenthume eine Kirche, d. h. Anstalt hierzu, während in den Religionen des Alterthums der religiöse Cultus mit Rechtsgesetz und Staat noch unmittelbar zusammenfiel, sei es, daß diese Identität, wie in der jüdischen Theokratie unter dem Exponenten des Cultus, oder wie in der griechisch-römischen Welt, unter dem des Staates aufgefaßt wurde. Diese äußerliche Erscheinung war aber nur die Offenbarung der innern Identität der religiösen Gesinnung mit der rechtlichen, die, ihrem Gehalte nach, noch nicht wahrhaft über die bloße δικαιοσύνη hinausgekommen war.

Auf diesen Grund der Erscheinung, das Gewissen, haben wir nun zunächst zurückzugehen, wenn es sich um eine weitere immanente Entwickelung der ethischen Idee handelt; denn die Metaphysik, welche überall das wahrhafte Sein zum Gegenstande hat und überhaupt Nichts in den Begriff, d. i. zum Wissen, erheben könnte, was unmittelbar gar nicht für uns und in uns wäre, gewinnt an dem innersten Wesen des Willens, je nachdem dieser selbst auf einer niedern oder höheren Stufe der ethischen Freiheit steht, den Grund und Boden für ihre Erkenntniß des Absoluten. So lange sie diesen ihren unmittelbaren Stoff nur aus der Sphäre der Natur nahm, oder, was gleichviel, so lange dieses selbstbewußte Wesen des Willens selbst

nur ein mit natürlichem Inhalte erfülltes war, konnte sie darin auch das Absolute nur als Natur und in höchster Potenz als Lebendigkeit erkennen, also ihrem Inhalte nach auch nichts weiter als Physik oder Naturphilosophie sein, wie bei den Alten; und eben dasselbe geschah, wie gezeigt worden ist, als die Neuern die Kategorieen der Natur wieder auf den Geist, d. h. auf den freien Willen, übertrugen, und diesen durch jene zu erkennen vermeinten. Das Subject muß allerdings vor allen Dingen in sich selbst zum Besitze des wahrhaft guten Willens, wenn auch nur im Gefühle und dunklen Streben, gekommen sein, ehe es, von dieser Basis aus philosophirend, das Göttliche erkennen kann. Die christliche Moral, dieser von den Bauleuten verworfene Eckstein, ist daher der alleinige Weg zur wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes. Ist aber freilich diese Moral an Form und Inhalt nur wesentlich Rechtslehre, so führt sie auch nur zur Werkheiligkeit, wie diese, und verwickelt die speculative Theologie in alle die Schwierigkeiten, aus welcher schon der Kantische Rationalismus nicht heraus kommen konnte; daher dieser Weg überhaupt verlassen und die Glaubenslehre von der Moral getrennt wurde, um die christliche Moral der Heiligung durch jene, nicht aber jene durch diese zu begründen, was dem Theologen als solchem wohl erlaubt sein mag, nicht aber, wenn er zugleich Philosoph sein will. Populär und in der Sprache der unwissenschaftlichen Glaubensbrüder wendet sich obige Wahrheit dann so, daß gesagt wird: nur auf praktischem Wege oder nur von dem Guten und Frommen könne Gott erkannt werden; oder negativ: gar nicht auf theoretischem Wege vermöge ein vom ethischen Grunde des unmittelbar erleuchteten Willens losgerissener grübelnder Scharfsinn oder wissenschaftlich-logischer Verstand Gott zu erkennen; man müsse erst den Willen haben, zu beweisen, ehe man beweisen könne, was dann endlich in die crude, den Geist unsrer Zeit völlig mißkennende Behauptung ausschlägt: überhaupt nicht die Wissenschaft, sondern nur der unmittelbare Glaube könne zur Wahrheit kommen, die

(philosophische) Wissenschaft die Wahrheit nur verkehren und verderben. Man sieht, wie selbst in diesen Ausdrücken Wahrheit und Irrthum nah aneinander grenzen; wir aber können auch hiergegen eine jener Tendenzstellen aus Hegel anführen, bei denen zu bedauern ist, daß Hegel selbst nicht daran festgehalten hat (Encykl. §. 552): „das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das sittliche Selbstbewußtsein; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjectiven Meinung, und Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor, und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens, wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen."

Um nun aber für die Moralität eine eigne innerliche und äußerliche Sphäre nachzuweisen, ist es nothwendig, den Unterschied derselben von der des Rechtes hervorzuheben und zu diesem Zwecke noch einmal auf die letztere zurückzugehen. Aus jedweder Rechtstheorie dürfen wir als anerkannt voraussetzen, daß das Recht, wo es als öffentliches und strafendes auftritt (also in seiner Annäherung an die Sphäre der Moral), seine Untersuchungen der Strafbarkeit auf das Verhältniß von Willen (Vorsatz) und Thatäußerung beschränkt, und daß die Ahndung des Gesetzes nur die That treffe, sofern sie gewollt worden, (d. i. vorsätzlich), aber in gleicher Weise auch den Willen nur, sofern er zur Handlung geworden ist. Der Vorsatz im eigentlichen Sinne unterscheidet sich aber von der Absicht (von der im Rechtsprocesse eigentlich keine Notiz genommen wird) dadurch, daß der sich Etwas vorsetzende Wille oder die praktische Vorstellung nicht, wie die Absicht, auf einen Endzweck, sondern nur auf die Mittel zu einem Endzwecke (oder auf endliche

Zwecke) bezogen ist. Er hat nämlich noch gar keinen objectiven Endzweck, setzt einen solchen noch gar nicht im vernünftigen Denken, sondern dieser bleibt dem Subjecte noch subjectiv in ihm selber verborgen oder — was dasselbe ist — unmittelbar gedankenlos vorausgesetzt; d. h. mit andern Worten: das handelnde Subject ist sich unmittelbar, so wie es ist, als lebendig handelndes, selbst Endzweck, also egoistisch, und seine Handlung betrifft nur die Mittel für die Befriedigung dieses Egoismus. So nimmt sich z. B. Niemand ausdrücklich vor, glücklich und froh zu sein (was freilich der Grund des egoistischen Handelns an sich ist), sondern er setzt sich unmittelbar dieses und jenes Bestimmte vor (was an sich nur Mittel zu jenem Endzwecke ist). Das wollende und handelnde Subject ist hier überhaupt noch nicht mit der Reflexion und Besonnenheit bei sich selbst bis zum Ende vorgeschritten, es ist noch in einer gewissen sinnlichen Unmittelbarkeit, und somit auch durchaus in endlichem Stoffe befangen und beschäftigt. Durch diesen Inhalt sowohl, als durch diese Form des Bewußtseins davon, wird die qualitative Verschiedenheit der Rechtssphäre von jener der Moral begründet, und zwar sowohl in Bezug auf das Subject, als auf die Objecte, so wie endlich auch auf das Verhältniß zwischen diesen beiden Momenten selbst. In der Rechtssphäre ist das egoistische Subject real noch ein der Aeußerlichkeit bedürftiges Subject, in und für sich selbst unbefriedigt, also noch nicht völlig realisirte Freiheit und Unabhängigkeit von den sinnlichen Stoffen und Mitteln für es selbst; und weil das Subject dieses ist, so sind auch die begehrten Objecte oder Mittel äußerlicher, sinnlicher, zufälliger Art; sie sind nicht Endzwecke an sich, sondern nur endliche Zwecke, d. i. solche, die selbst wieder nur Mittel zu sein sich erweisen; und darum kann auch endlich das Verhältniß zwischen Subject und Object nur das einer dialektisch reciproken Bedingtheit sein. Der Egoismus kann also, seinem eignen Begriffe und Wesen nach, nur im Bereiche des sinnlichen Lebens verkehren, sich aber auch niemals gänzlich erfüllen, weil diese Freiheit des Subjects — wie bereits oben in

der Kategorie der Macht gezeigt worden — immer nur noch die äußerliche, in zufälligem Stoffe sich bethätigende, mithin von den Mitteln selbst bedingte Macht ist.

Da nun das Rechtsverhältniß, nur auf das Verhältniß, einerseits der That zum Willen Anderer, andrerseits zum Willen des Thäters, also immer nur auf das Verhältniß von Willen und That, geht, und auch das Gesetz selbst nur dieß Verhältniß betrifft, und diesen Inhalt hat, so hat es die Rechtsidee auch nur mit den Vorschriften und Bestimmungen des Willens, so fern er sich äußert, zu thun; das tiefere Verhältniß des Willens zu sich selbst in sich fällt, wie außerhalb des Gebietes des Rechts an sich, so auch der richterlichen Beurtheilung und Strafe. Das Recht kann mithin nicht positiv und unmittelbar auf den Willen wirken, sondern nur auf dessen Aeußerungen und mithin auf ihn, das Willensprincip selbst, nur mittelbar und negativ oder verhindernd; daher auch alle Rechtsgebote und Pflichten, ihrem Wesen nach, einerseits zwingend, andrerseits zugleich negativ sind, obschon die Gesetze in positiven Ausdrücken abgefaßt sein mögen. In dieser negirenden Macht des Gesetzes liegt die Nothwendigkeit, welche es im ethischen Processe der Menschheit behauptet: es ist die Objectivität der That und ihres Erfolgs (der Strafe), worin der subjective Wille sich selbst erkennen muß, ehe er zu weiterer Vertiefung in sich selbst fortschreiten kann — der Weg zur christlichen Freiheit geht nur durch das Gesetz —. So wie die menschliche Freiheit zuerst in dem Widerstande der Naturgewalten sich selbst als Obmacht der Natur zwar, aber auch zugleich als beschränkte Freiheit und relative Ohnmacht gewahr und dadurch weiter getrieben wurde; so erfährt sie sich das zweite Mal im Staatsleben als rechtliche Freiheit zwar, aber auch zugleich in ihrer gesetzlichen Schranke, und gewahrt hierin von Neuem äußerlich (weil selbst noch in der Aeußerlichkeit befangen) und objectiv die Bedingung, unter welcher der Wille sich in sich genügen und wahrhaft frei sein kann; wenn er nämlich sich entschließen könnte, den gesetzlichen Inhalt nicht nur einfach

in sich aufzunehmen, sondern vielmehr sein eignes vernünftiges Wesen darin zu haben und zu fühlen.

Aber um zu dieser Metamorphose zu gelangen, müßte vor allen Dingen an dem rechtlichen Inhalte die ihm eigenthümliche Form, die eines äußerlichen Gesetzes, für das Subject verschwinden. Diese Forderung aber zeigt sich dem Inhalte des Gesetzes widersprechend, und dieser Widerspruch ist es, der diesem Inhalte diese seine Form und mithin auch den darauf bezüglichen Rechts- und Staatsverhältnissen ihr nothwendiges und ewiges Bestehen auch mit und neben höheren geistigen Interessen sichert; so ist das Recht eine Idee für sich, und hat als solche kein Aufgehobenwerden und Vergehen in eine höhere zu befürchten, auch wenn es eine wahrhaft höhere giebt. Alles, was der rein rechtliche Wille zu thun, und das Höchste, was er in seiner Sphäre anzustreben hat, ist dieß, daß er sich durch die Rücksicht auf die Idee der Gerechtigkeit selbst (Achtung vor dem Gesetze oder Ehrlichkeit, Rechtlichkeit) leiten und abhalten läßt, Unrecht zu thun. So nothwendig und vortrefflich diese Gesinnung aber auch immer ist — und sie ist anerkannter Maaßen das Fundament aller ausgebildeten Staaten — so ist diese dabei obwaltende Rücksicht dennoch in Wahrheit wieder nur auf eine berechnende Reflexion gegründet, die den verständig ausgebildeten Egoismus zum Grunde liegen hat, sofern ja jeder für sich durch das Walten der Gerechtigkeit an zeitlichem Vortheile und Sicherheit des Lebens gewinnt, und sich dieser Inhalt, bei reiflichem Nachdenken, dem Selbstbewußtsein zuletzt wieder als Grund des Wollens offenbart. Es soll nicht geleugnet werden, daß auch die Staatspflichten von vielen christlichen Subjecten wirklich nicht aus diesem raffinirten Egoismus, sondern aus höheren moralisch-religiösen Rücksichten, gewollt und erfüllt werden; allein indem wir dieses zugestehen, setzen wir eben schon das Vorhandensein einer höheren Idee voraus, und dieß dürfte diejenige Ansicht gar nicht zugeben, welche alle Moralität und Religiosität, als wesentlich auf Rechtsverhältnisse beschränkt und mit ihr zusammenfallend, betrachtet. Die Gerech-

tigkeit — an und für sich und rein ohne Vermischung mit andern Gesinnungen — ist nur die **bürgerliche**, noch nicht die moralische Tugend des practischen Verstandes, unvollkommen, sobald man in ihre letzten Motive eindringt. Sie verträgt dieses Eindringen nicht, ohne — um mich eines Hegelschen Ausdrucks zu bedienen — schal zu werden, gleichwie derjenige Mensch, der das Princip der Ehre zu seinem höchsten Grundsatze macht, bei tieferer und eigentlich moralischer Selbstprüfung zuletzt selbst nicht mehr vor seinem Gewissen besteht. Die Rechtschaffenheit und Ehre oder kurz, die Gerechtigkeit, kann nur als unreflectirtes Ethos, als Sitte, die ihre Anhänger oft noch mit willkürlicher Herrschaft gewaltsam tyrannisirt, bestehen, dem sich in sich selbst vertiefenden sittlichen Bewußtsein aber kann sie zuletzt nicht mehr genügen.

Diese ungenügende und der absoluten Freiheit noch widersprechende Form des Willens, daß er nämlich das Rechte noch als Gesetz oder fremde Autorität, sich mithin als **verpflichtet** oder seinen Inhalt nur als **Pflicht** fühlt, nicht als eigne Neigung und freie Selbstbestimmung — diese Form abzustreifen, das Rechte somit zum Guten und die Verpflichtung zur freien Liebe des Guten oder zur Tugend im eigentlichen Sinne zu erheben, ist die nächste Forderung. Allein wir haben bereits gesehen, daß jenem Inhalte jene Form verbleiben, daß mithin die Freiheit, soll sie eine höhere, vollkommnere werden, auch einen eigenthümlichen Inhalt wird haben müssen; eine bloße Uebersetzung des rechtlichen Inhalts in die freiere Form der Moralität ist unmöglich, so unmöglich, wie die Identificirung von Staat und Kirche. Man sieht, wie die Moralität, die eben in dieser Lossagung von der starren Gesetzesform bestehen will, es mit Gesetzen und Pflichten nur in sehr uneigentlichem Sinne zu thun haben kann. Moralsysteme, welche, wie das Kantische, auf diese Form gegründet sind, müssen nothwendig schon durch diese Form allein ihren Inhalt wieder zu einem nur rechtlich-gesetzlichen herabsetzen, weil nur dieser Inhalt, der eudämonistisch-bürgerliche und physiokratische, sich mit dieser

Form verträgt. Ein höherer kommt mit ihr in Widerspruch (ja er besteht sogar ursprünglich in diesem gefühlten Widerspruche), und eines von beiden Momenten wird dabei nothwendig verdorben; ist die systematische Form wissenschaftlich mächtig, so muß sich der Inhalt fügen, und es geschieht, was wir in der neuesten Ethik erlebt haben, die Moral geht zurück in Rechtsphilosophie, in das Ethos der Alten, dessen Darstellung wesentlich nur eine Rechts- und Staatslehre sein kann.

Der Bruch der bisher noch mit sich selbst zufriedenen Rechtlichkeit mit sich, und dieser neue Widerspruch der Freiheitsidee mit ihrer bisherigen Form macht und offenbart sich zuerst im Gewissen, und darin ist es eben, daß die Philosophie von nun an eine wesentlich christliche wird. Das Gewissen macht zwar auf jeder ethischen Stufe die Pflicht erst zu dem, was sie sein soll, nämlich zum Gefühl und zur wissenschaftlichen Bejahung der Verpflichtung; aber überall kommt es wesentlich auf den Inhalt an; auch die Rechtspflicht, wo dieselbe noch der höchste und alleinige ethische Willensinhalt ist, wie bei den Alten, erhält durchs Gewissen diese religiöse Weihe, die nichts Anderes ist, als eine Auffassung der eignen Willensbestimmungen zugleich als Bestimmtsein durch das, was als das Absolute vorgestellt wird. In diesen Widerspruch dringt das Ethos, wie wir gesehen haben, nicht weiter ein, und eben deßhalb ist es das specifisch rechtliche Ethos, weil in ihm der Widerspruch unangetastet fortbesteht, daß die eignen pflichtmäßigen Willensbestimmungen zugleich die meinigen und auch nicht die meinigen, sondern die einer fremden Macht und Autorität sind. Das bloß rechtliche Bewußtsein kann auch — wie wir ebenfalls schon gesehen haben — diesen Widerspruch nicht lösen, da es sowohl sich selbst, als auch das Absolute unter der ungenügenden Kategorie der Macht auffaßt. Den Begriff des rechtlichen Gewissens muß man also auch wissenschaftlich als diesen sich selbst unklaren Widerspruch bestehen lassen; nur für ein höheres Wissen ist erst der Begriff der Rechtspflicht und der des religiös-moralischen Gewissens dirimirt, nämlich für ein solches, welches im Unter-

schiede zugleich auch die Nothwendigkeit des Rechtsverhältnisses erkennt, während beides auf eine für das Bestehen des Staates wohlthätige Weise im unmittelbaren Ethos noch zusammenfällt. Das Gewissen ohne diesen Unterschied ist die mystische Copula zwischen Gott- und Menschheit, oder es ist dieselbe Beziehung, als bezogen auf die menschliche Freiheit, welche, bezogen auf den absoluten Willen, Religion ist. Daher kann man es auch das Urtheil des sittlichen Selbstbewußtseins nennen, welches, wenn negativ, das böse Gewissen, der gewußte Widerspruch des Willens in sich selbst, wenn affirmativ, das gute Gewissen oder die Versöhnung ist; nur daß diese Versöhnung aus dem oben aufgezeigten Grunde im pantheistischen Substanzbewußtsein niemals völlig zu Stande kommen kann, sondern immer nur ein Schwanken des Bewußtseins ist zwischen der Setzung des Absoluten, damit aber auch zugleich Vernichtung des Subjects (daher das Gefühl der Nothwendigkeit, daß Opfer sein müssen), und der Setzung des Subjects, damit aber auch zugleich Beleidigung der göttlichen Macht. Diese Copula des Gewissens ändert also auf jeder ethischen Bildungsstufe ihre Bedeutung; denn je nachdem das Allgemeine und das Einzelne anders gefaßt werden, ist auch die Beziehung beider eine andere, und es giebt so viele ethische Stufen des Gewissens, als es verschiedene Religionen oder religiöse Standpunkte giebt. Daher kann denn auch eigentlich gar nicht in Frage gestellt werden, ob und wie die Moral mit der Glaubenslehre verbunden werden solle, sondern sie ist es an und für sich, im Alterthume unmittelbar im Ethos; für den Standpunkt des Christen trennt sich unterwärts die Sphäre der gesetzlich-rechtlichen Gesinnung als eine niedere, mit der religiösen Moral nicht mehr identische, diese nicht erreichende, ab; aber nichts desto weniger hat auch der Christ sein Ethos, und erkennt in diesem eine wesentlich höhere und wesentlich religiöse Sphäre der Gesinnung, die ihm nun im engern und eigentlichen Sinne Moralität heißt.

Der Zusammenhang der allgemeinen Grundkategorie der Liebe mit dem Guten im engern Sinne, welches den

specifischen Inhalt der Moralität ausmacht, besteht darin, daß das Gute die weitere Explication oder Verwirklichung jener allgemeinen Kategorie ist. Die Liebe war das Wollen eines objectiven Zweckes um dessen selbst willen; dieß setzt ohne Zweifel voraus, daß dieser Zweck ein an sich selbst guter ist, oder dem Subjecte doch als solcher erscheint, denn er erscheint dem Subjecte als ein Subject (Selbstzweck) an sich; aber eben so sehr und zuvor noch ist vorausgesetzt, daß dieser Zweck auch aus absolut gutem Grunde gewollt werde; denn nicht, weil Etwas überhaupt gewollt wird, ist es darum schon (moralisch) gut, sondern weil und sofern das Wollen neidlos und darum schon an und für sich auch gut, d. i. ein höherer Grad von subjectiver Freiheit ist; woraus dann weiter folgt, daß auch das Gewollte, Objective, an ihm selbst ein solches jener Subjectivität Entsprechendes sein werde. Die Liebe hat also, bevor sie zum Schaffen fortgeht, allerdings bei sich selbst anzufangen, als bei dem Grunde des Guten, der selbst gut sein soll. Somit ist der gute Wille auf der ersten Stufe der Moralität, als Tugend, der unmittelbar auf sich reflectirte, der, indem er hier den Egoismus zur Egoität der Gesinnung verklärt, äußerlich eben so unmittelbar alles Unsittliche von sich ab- oder sich erst nur negativ gegen das Böse verhält. Dieß die gewöhnlich sogenannte Sphäre der Selbstpflichten, richtiger der Tugendhaftigkeit oder Sittlichkeit im engern Sinne.

Das nächste Bestreben des Gewissens, oder vielmehr der vom Gewissen angeregten Heiligung, ist also die Negation der Selbstsucht im Principe (Willen); und weil diese ihr Bestehen, wie wir gesehen haben, im sinnlichen Inhalte des natürlichen Begehrens hat, so ist das sittliche Streben zunächst gegen diesen gerichtet. Die Tugend zeigt sich demzufolge zuerst als ascetisch im Fernhalten alles dessen, was ein Widerspruch gegen die sittliche Reinheit in und an der Person unmittelbar selbst ist. (Reinlichkeit, Bäder u. s. f. sind überall der erste äußerliche Anfang der Gesittung; schon im unmittelbaren Ethos wagt das Subject nicht ungebadet dem Heiligen nahe zu treten.)

Von der unmittelbaren äußerlichen Reinheit geht es weiter zur reineren Sitte in Worten und Gebehrden, zur Keuschheit der Phantasie, überhaupt zur Wahrhaftigkeit vor sich selbst und Aversion aller Lüge, d. i. des bewußten Widerspruchs mit sich selbst. Da aber dieser Entsagung der sinnlichen Selbstsucht durchweg die berechtigte Egoität zum Grunde liegt, so geht das Subject zur Wahrheit gerechter Selbstschätzung durch die Phasen der Demuth und des Hochmuthes, des Stolzes und der Bescheidenheit hindurch bis zur Synthesis des richtigen Maaßes der Egoität, der nun nicht mehr bloß instinctartigen, auch nicht mehr bloß disciplinarisch erzwungenen, sondern reflectirten und gewollten Mäßigung und Billigkeit gegen sich und Andere. Das Resultat dieses ersten Processes der Tugend oder Tugenden (die hier nicht vollständig aufgezählt werden sollten) ist im Wesentlichen die sittliche Festigkeit oder passive Characterstärke, Gewissenhaftigkeit, Selbstbeherrschung überhaupt, die erste Cardinaltugend der σωφροσύνη.

Dieß ist also 1) die Moralität oder Sittlichkeit unmittelbar, der noch nicht reflectirte gute Wille an sich, die sittliche Reinheit oder Tugend im engeren Sinne. Diese aber hat fortzugehen 2) zum reflectirten Willen des Guten, der nicht nur sich als den guten weiß und will, sondern auch das Gute objectiv in seiner Bestimmtheit und organischen Gliederung, oder das wahrhaft Heilsame kennt und will: die Weisheit. Beide Momente endlich 3) das Wissen und Wollen in ihrer Wechselbeziehung, wird die Heiligkeit und als Selbstgenuß zugleich Seligkeit sein.

Es ist nicht unsre Absicht, eine vollständige Gliederung der Moral zu skizziren, doch fügen wir schließlich auch hier noch Einiges zur Erläuterung des zweiten und dritten Punktes dieser Eintheilung bei. — In der Mäßigung und Billigkeit hat die Läuterung des Willens schon die objective Sphäre betreten, welche das Recht der persönlichen Ansprüche unter die Milde der Nächstenliebe stellt, und von Billigkeit positiv zu Erkenntlichkeit, Dankbarkeit, Pietät u. s. w. fortgeht. Das tugendhafte

Subject kann und will sich nicht in und für sich selbst vollenden; der gute Wille soll zum gütigen, die negative Abwehr des Bösen zur positiven Verbreitung des Guten werden, weil die Liebe mit sich selbst in Widerspruch wäre, wenn sie nicht auch thätig das Wohl Anderer pflegte. So wird sie zum positiven Wohlwollen und zwar zunächst zur Wohlthätigkeit; aber wie sie für sich selbst dem entsagt hat, das zeitliche Wohl als den höchsten Endzweck anzusehen, so fordert sie dieß auch von Andern; ihre Wohlthätigkeit richtet und berechnet sich auf das wahrhaft Heilsame, geht von den unmittelbaren Antrieben des Mitleides, der Freigebigkeit und Aufopferung fort zur verständigen Erkenntniß des objectiv Guten; das an sich Gute zeigt sich als gut für Alle und Jeden, die Idee des Guten offenbart sich in ihrer erfüllten Gliederung; und weil sie nun für sich Erkenntniß des Guten ist, so will sie auch diese Erkenntniß verbreiten. So ist die Tugend Weisheit, σοφία in ursprünglicher practischer Bedeutung dieses Wortes, welche auch die φιλοσοφία zu beherzigen hat; d. i. der Wille des Guten, als bestimmt durch objective Einsicht, und gerichtet auf Verbreitung dieser Einsicht, oder umgekehrt: das Wissen der Wahrheit gestellt unter practische Zwecke, wodurch auch die Wißbegierde und Wissenschaft selbst erst ihren höchsten Zielpunkt erhält und von epicuräischer Wisserei unterschieden wird. Dieß ist das weite Feld der Beförderung sittlicher Bildung in allen Verhältnissen des Lebens, wodurch die Ehe, Familie, der gesellige Verkehr überhaupt erst den nur natürlichen und nur rechtlichen Zwecken des Eigennutzes, Lebensgenusses, der äußerlichen Ehre u. s. f. nicht zwar entzogen, aber mit diesen zugleich und diese dominirend, als persönliche Liebe, Freundschaft, Menschenliebe u. s. w. unter den höheren Gesichtspunkt gegenseitiger Veredelung gestellt werden. Dieß ist das uneigentlich sogenannte Gebiet der Nächstenpflichten.

Endlich, wenn Wissen und Wollen, sich entsprechend, eines nur der Reflex des anderen, beide zur Wahrheit der inneren Harmonie mit sich selbst oder zu höchster Freiheit geworden sind,

das Subject in sich die Fülle der realisirten Weisheit überschaut und in dieser Fülle das Absolute sich selbst genießt, so ist dieß die Idee der Heiligkeit (Beziehung des Wissens auf das Wollen) und zugleich der Seligkeit (das Wollen bezogen auf das Selbstbewußtsein). So aber in ruhiger Vollendung (ἁγιωσύνη) ist sie wirkliche Wahrheit nur im Absoluten, oder sie ist die absolut freie Persönlichkeit selbst, d. h. Gott. Für den Menschen ist sie nur als die approximative werdende Synthesis, oder als relative Synthesis die christliche Frömmigkeit, welche nicht die Heiligkeit, sondern der Proceß der Heiligung, Weihung, Widmung (ἁγιασμός), ist, obschon auch als solche nicht ohne relative Befriedigung oder Genuß ihrer selbst, nur daß das zu Genießende nicht vollendeter Zustand, sondern immerdar nur das Bewußtsein der ungehemmten Progression selbst ist; das Reich Gottes ist in unserm Gebete immerdar ein „kommendes", d. h. unsre menschliche Freiheit ist immerdar eine werdende. So ist die Frömmigkeit in sich oder subjectiv sowohl Verlangen, als Uebung, als auch Gottseligkeit; objectiv entspricht diesen Momenten: die unmittelbare Weihe der Taufe und stetige Erneuerung des Taufbundes im Gemüthe; ferner die Andacht, fromme Uebung im Gebete, im Hören des Worts, Bibellesen, Beichte, überhaupt der fromme Proceß der Läuterung und Steigerung, gegenseitig der geistlichen Erkenntniß durch das geistliche Willensinteresse, und des Willens durch die bessere Erkenntniß; wobei freilich immerdar ein nicht aufgehendes Bruchtheil auf der einen oder andern Seite bleibt; aber weil doch der Fortschritt schon ein an sich Gutes, ja das höchste Gut oder Heil für den Menschen ist, so wird er ein solches auch für ihn im religiösen Gewissen, d. i. in seiner ideellen Willenseinheit mit Gott, und diese Befriedigung ihm zu Theil im Abendmahle. Dieß die dritte, speciell christliche Cardinaltugend oder der uneigentlich sogenannte Kreis der Pflichten gegen Gott.

Aus dieser genetischen Darstellung geht hervor, daß die gewöhnliche Eintheilung der Moral in Tugendlehre, Güter- und

Pflichtenlehre eine formale ist, die den innern Zusammenhang verdeckt und die Einheit der Sache zerreißt. Denn Tugend bedeutet dann nur die abstract subjective Seite, die, falls sie für sich bleiben sollte, vielmehr Unwirklichkeit der Tugend sein würde, während sie in der genetischen Entwickelung allerdings einen gewissen Kreis des Daseins erfüllt und eine nur relativ subjective Haltung behauptet. Ebenso ist das objectiv Gute, losgerissen von dem subjectiven Wollen, kein Gutes mehr, da doch (nach Kant) „überall Nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich ist, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Es mangelt dem Guten, wenn es abstract oder als unmittelbar daseiend vorgestellt wird, das werthgebende Moment der Freiheit in ihm selbst, und die Güterlehre erscheint als starr verständiges System der Nothwendigkeit, deren in sich grundloses Dasein von diesem Standpunkte aus so wenig begriffen wird, daß die Vorstellung von einer aus vielen möglichen Welten gewählten besten Weltordnung sich immer wieder aufdrängt. Daraus folgt endlich auch, daß mit dem Worte und Begriffe der Pflicht und deren formeller Eintheilung in Selbst-, Nächsten- und Gottespflichten das eigentlich Freie und Moralische in der Moral, zumal wenn dabei immer von einem Sittengesetze und kategorischen Imperative — also ganz in der Terminologie des Rechts — die Rede ist, ganz und gar entstellt werden und verloren gehen muß. Schon die Auseinandergerissenheit der beiden vorigen Momente kann nicht anders als diese Folge haben, daß nun auch diese ihre vermittelnde Beziehung, welche die Pflicht sein soll, nur als ein Verhältniß zweier fremder, einerseits des subjectiven Willens (der Tugend) und andrerseits des objectiven Gesetzes (des Guten) erscheint, wodurch die Tugend für sich bestimmungslos, das Gute aber wieder zum fremden Willen oder Gebot, die Pflicht mithin wiederum nur zum rechtlichen Zwange herabgesetzt wird.

An die Stelle der Pflicht, welche nur diese äußerliche Beziehung des Wissens und Wollens ausdrückt, ist in der Moral

das christliche Gewissen getreten; dieser Uebergang aber, des Pflichtgefühls der Furcht und des Eigennutzes, durch das Gewissen in die freie Liebe des Guten, ist eine die Moral einleitende allgemeine und grundlegende Betrachtung. Will man in der Moralität den Ausdruck der Pflicht überhaupt noch gelten lassen, dann ist es, um wissenschaftlicher Verwirrung und Mißverständnissen vorzubeugen, nöthig, daß er nicht in der Rechtslehre in einem ganz anderen Sinne schon verbraucht werde, sondern daß da anstatt Pflicht lieber Schuldigkeit (v. Sollen, j shoud, bin schuldig) gesagt, bei der moralischen Pflicht aber durchweg an das ursprüngliche Etymon Pflegen (d. i. gern thun, gewohnt sein, lieben, amare, aimer) gedacht werde. Auch die Unterscheidung in vollkommene und unvollkommene, Rechts- und Liebes- oder Menschenpflichten beugt der Verwirrung nicht hinlänglich vor. In der angegebenen etymologischen Bedeutung aber eignet sich dieser Ausdruck allerdings vortrefflich für die Sache und ist ein Beweis mehr für die tiefe Bedeutsamkeit unsrer deutschen Sprache; denn bei „Pflegen" wird immer an eine liebevolle Behandlung, Unterstützung, Beförderung des natürlichen Triebes gedacht, der in dem Gepflegten gedeihen, oder wobei das Gepflegte durch eigne Kraft frei sich selbst entwickeln soll. Eine solche Pflege, ein Wegschaffen der Hindernisse des Gedeihens seiner und Anderer, ist die Moralität allerdings; sie kann und will nur pflegen, nicht machen; sie ist, als die absolute Pflege gedacht, das Dritte zur Schöpfung und Erhaltung, und man dürfte in diesem Sinne sogar von einer Pflicht Gottes gegen die Menschen, entsprechend den moralischen Pflichten der Menschen unter sich, reden, nämlich von einem Gedeihenlassen, Erziehen, Weiterbringen der Menschheit, was durch Pflege jedenfalls viel besser ausgedrückt wird, als durch Regieren, ein Wort, das ebenfalls aus der Rechtssprache entlehnt ist und für die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Christenheit wenig bezeichnend scheint.

Doch wir wollen mit diesen skizzenhaften Zügen und

Andeutungen nicht tiefer in ein eigentliches Moralsystem eingehen, was in unsrer Zeit ein durchaus neuer Bau von Grund aus werden muß, und sind zufrieden, wenn wir durch Vorstehendes die Sache vorläufig in Anregung gebracht und den kundigen Leser zu theilnehmender Beurtheilung veranlaßt haben, bis es uns vergönnt ist, selbst etwas Weiteres zur Ausführung eines Systems der Ethik und dadurch zur Begründung der christlichen Religionsphilosophie beizutragen.

Zur spekulativen Theologie.

Vom

Herausgeber.

Vierter Artikel.

Die Idee Gottes.

1.

Vor allen Dingen möge der günstige Leser sich übersichtlich den bisherigen Zusammenhang unserer Wissenschaft vorführen lassen, wie ihn die drei frühern Artikel: „zur spekulativen Theologie" enthielten. — Zuvörderst mußte die Spekulation auf regressivem Wege des absoluten Ideal- und Realprincipes überhaupt sich versichern (erster Artikel: Zeitschr. Bd. IV. H. 2.). Die dialektische Entwicklung der „Idee" desselben (oder des Absoluten) sodann erzeugt den Inhalt der Metaphysik. Diese jedoch, in dem Theile, welchen wir Ontologie genannt haben, — ihrem ersten, — entwickelt die Idee des Absoluten nur in dem Bereiche, wieweit es als im Universum sich verwirklichend erkannt wird. Darin zeigt sich aber die Nothwendigkeit eines Ueberganges in den zweiten Theil: „die spekulative Theologie", indem jener ontologische Begriff Gottes — der Standpunkt: Gott nur als Weltwirklichkeit zu denken — an sich selbst sich als einseitig und mangelhaft erweist, für sich also und ohne seine ergänzende Hälfte, den Begriff der Transscendenz Gottes, gefaßt, ebenso dem Widerspruche verfallen ist, wie der einseitige und ausschließliche Begriff einer (deistischen) Transscendenz es wäre. Der bloße Pantheismus in allen seinen dort nachgewiesenen Formen wird ebenso aus

sich selbst widerlegt, wie der bloße Deismus durch jenen schon widerlegt ist. Eben darum — so läßt sich das dort von uns gewonnene Resultat kürzlich aussprechen, — weil im Universum ein unendlicher Zweck- und Vernunftzusammenhang, ein Geist Gottes, sich bethätigt, ist ein gründliches Denken genöthigt, den Geist Gottes, uranfänglich und in persönlicher Selbstanschauung ewig vollendet, seiner Welterістenz vorauszusetzen: Gott könnte nicht Weltgeist sein, wäre er nicht selbstbewußter Geist an sich und von Anfang (zweiter Artikel: Bd. V. H. 1 u. 2.).

2.

Hiernach bestimmt sich die Aufgabe und der Umfang der „spekulativen Theologie": diese Transscendenz Gottes und ihren Uebergang in die Weltimmanenz ebenso herabsteigend zu entwickeln, wie auf dem heraufsteigendem Wege sich aus der Weltimmanenz Gottes die Nothwendigkeit seiner Transscendenz ergeben hat. Erst von hier aus ist das auf den frühern Standpunkten (zugleich den Principien der frühern Systeme) annäherungsweise immer richtiger und tiefer gelöste Weltproblem in letzter Instanz zu lösen, hier daher auch erst völlig der Halbheit oder dem Irrthume der rückwärtsliegenden Principien auf den Grund zu sehen; erst von hier aus kann daher auch die herrschende Spekulation der Zeit gerichtet werden. Denn wie friedebringend und Geistesstille bereitend jene höchste Idee auch wirken möge, wie sie selbst in beruhigter Genüge nicht Ursache hat zu hadern oder sich aufzudrängen, so können doch die Individuen, in denen sie zuerst wiedererscheint, sich der Pflicht nicht entschlagen, auch die in ihr liegende Schärfe des Abscheidens zwischen Wahrem und Falschem kräftig walten zu lassen.

Sie enthält nämlich zugleich das Heilmittel von den Einseitigkeiten, zwischen welchen sich, halb oder ganz, schwankend oder mit selbstbewußter Entschiedenheit, die Spekulationen der Zeit theilen. Der Deismus ist schon widerlegt worden von der jetzt herrschenden Philosophie; aber auch über ihren Pantheismus, selbst in seiner höchsten, vergeistigtsten Form, wird diese genöthigt werden hinauszusteigen, ohne übrigens die Wahrheit und Größe

seines Grundgedankens aufzugeben, vielmehr ihn bestätigt und begreiflich gemacht zu sehen in dem Zusammenhange einer vollständigen Gotteserkenntniß. — Der nichtspekulative Theismus wird sich wegen dieser theilweisen Anerkennung seines Gegners beruhigen lassen, wenn er vernimmt, daß der Pantheismus wahr, aber gerade nur die halbe, für sich unverständliche Wahrheit ist, — wenn wir zugleich hinzusetzen, daß selbst die einstweilen von uns aufgestellte Unterscheidung der Weltimmanenz und Transscendenz Gottes nicht ausreiche, um ein so tief vermitteltes und in sich selbst so vielfacher Steigerung fähiges Verhältniß, wie das zwischen Gott und Geschaffenem, vollständig zu bezeichnen. Hier ist der Inhalt der ganzen spekulativen Theologie die allein erschöpfende Antwort für jenes Problem.

Schwerer wird den stätig gewordenen Pantheisten die Ueberzeugung eingehen, daß sie von ihrem Standpunkte aus uns nicht widerlegen können, indem, worauf sie ausschließenden Nachdruck und Werth legen, ebenso unser Besitzthum ist, wie das ihrige, während ihnen die Wendung, welche ein gründliches Denken gerade von ihren Voraussetzungen aus zu nehmen hat, bisher schlechthin unzugänglich geblieben ist. Nicht darüber nämlich ist der Streit zwischen ihnen und uns — wenn es ein Streit ist, — ob Gott der Welt gegenwärtig zu denken sei oder nicht: — auf jener Gegenwart bestehen wir mit derselben Energie, wie sie es nur vermöchten; und sie mögen immerhin jene Anerkenntniß zum Kriterium aller wahren Philosophie machen. Wir fügen nur das Zweite, ihnen Neue hinzu — und haben es erwiesen: — daß diese schöpferische Weltgegenwart Gottes nicht ohne Widerspruch für die eigene (und einzige) Existenz desselben gehalten werden könne, daß vielmehr der Begriff des Weltgeistes (ihres Absoluten) den der Absolutheit geradezu ausschließe.

So können wir ihre immer fortgesetzte Polemik gegen den alten Deismus und seine Entgegensetzung von Gott und Welt höchstens nur überflüssig finden, indem die bloß deistische Ansicht, wie sie in der Kantisch-Jacobischen Epoche die geltende war,

jetzt auch bei den Theologen so sehr in den Hintergrund getreten ist, daß jenes zornmüthige Eifern von Strauß und Andern gegen einen längst schon geschlagenen Feind fast komisch erscheinen muß — und unzulänglich vollends, wenn es gegen uns ausreichen sollte. Jetzt wuchern fürwahr ganz andere Einseitigkeiten auf dem Boden der Philosophie! Es kann daher erlaubt erscheinen, der Pantheistik, die sich jetzt ihrer vermeintlich ausschließlichen Wissenschaftlichkeit so laut erbrüstet, auch hier so nahe als möglich unter die Augen zu rücken, daß der höchste Begriff vom Absoluten, auf welchem ihre Weltansicht beruht und auf den sie stets zurückkommt, jener des Weltgeistes, welcher, in der Natur mit bewußtloser Vernunft operirend, erst im Menschengeiste zum Bewußtsein und Begreifen seiner selbst gelangt, — nur ein dürftiger Halbgedanke, eine unzureichende Vorstellung sei, schlechthin ausschließend jede eigentlich metaphysische Begreiflichkeit und Klarheit. Wir haben gezeigt, und dürfen es bis auf Weiteres als erwiesen betrachten, daß sich auf jenen Begriff zwar eine Naturphilosophie gründen lasse, keinesweges aber die Lehre vom absoluten Principe der Welt: jene bewußtlos thätige Naturweisheit bedarf selbst der Erklärung, es ist nur Willkür oder Lässigkeit des Denkens, bei ihr, als dem Absoluten, stehen zu bleiben.

Wenn daher jener verneinende Dogmatiker seinen Widerwillen gegen jeden Theismus für tiefe wissenschaftliche Ergründung, ja für preiswürdige Gewissenhaftigkeit der Forschung uns vorzuführen gedenkt; so müssen wir auch hierin abweichender Meinung bleiben: er hat unbewußt darin nur von den Schranken und der vorurtheilsvollen Gedrücktheit seines Denkens, wie von einer, tiefer, als man glaubt, damit verbundenen, Enge des Gemüthes Zeugniß abgelegt; er hat sich dem Geiste der Negation überliefert, um, statt des Goldes ächter, probehaltiger Weisheit, nur die Scheinbarkeit einiger dilettantischer Modebegriffe zu erhalten. Und kaum verkennbar tritt diese innere Dürftigkeit und Monotonie des Princips, das auf die verschiedensten theologischen Probleme nur Eine Antwort hat, in dem fast am

Schlusse jedes Abschnittes gleichmäßig sich wiederholenden Refrain seiner „Glaubenslehre" auch äußerlich sichtbar hervor.

Erfrischender und inhaltsreicher, gleichwohl, nach seinem metaphysischen Gewichte beurtheilt, keineswegen gründlicher, ist diejenige Gestalt des Pantheismus, welche, in das Gemüth und die Gesinnung eintretend, der Cultus des Weltgeistes genannt werden kann. Er spricht sich aus theils als Enthusiasmus für das Göttliche und Vorbedeutende der Natur, — am Schönsten, wie Berechtigtsten als lebendiger und befruchtender Geist der Naturforschung, — theils als Verehrung des Genius im Menschen, als Cultus alles Unwillkürlichen und Ursprünglichen geistiger Begabung, in welchem ein göttliches Pfund anzuerkennen, kein Denkender noch sich geweigert hat. In diesen Stimmungen und Gefühlen, so wenig sie unmittelbar auch philosophischen Inhalts oder Ergebnisses sind, liegt dennoch daher ein Aechtes und Bleibendes, ein Solches, das auch bei gesteigerter Bildung sich nur tiefer bewährt und uns treu bleibt. Kein Forscher ist fehlgegangen, der die unmittelbarsten Vorbilder einer geistigen Offenbarung Gottes, die ersten, gleichsam sinnlichsten Zeugnisse einer Treue und Langmuth in der göttlichen Weltökonomie, in den allgemeinen, wie besondern Naturverhältnissen aufgesucht hat, und die Stille und Zuversicht des Gemüths, welche dem Denker auch spekulativ erst die volle Reife geben kann, wie sie sein Lohn ist, wird am Reinsten aus Betrachtung der Natur geschöpft, in welcher die Weltprobleme noch einfach und ohne Complikation vor ihm liegen. Ebenso ist das ahnungsvolle Erstaunen ebenso gerecht, wie von ächt spekulativer Anregung, welches uns ergreift bei Betrachtung der Tiefe und Fülle des in der Menschheit sich offenbarenden (Welt-)Geistes, wie hier in ununterbrochener Folge Völkerindividualitäten und Einzelgenien hervortreten, jede eigenthümlich und nur sich selbst gleich, und dennoch auf ein Gesetz des Fortschritts und des innern Verbandes deutend. Aber dies sind, wie eben gesagt, nur Stimmungen und Gefühle einer für Spekulation vorbereitenden Andacht, nicht Philosophie, noch weniger die Entdeckung eines klar und fest

gegründeten Principes derselben: in jenen Manifestationen des Weltgeistes ebenso sehr, wie in seinem allgemeinen Begriffe, liegt ein spekulatives Problem, kein Letztes und Absolutes; und so beginnt da erst die eigentliche Philosophie, wo Jene sie abzuschließen gedachten.

Aber die Unschuld und Naivetät dieses Cultus geht verloren, ja sie verwandelt sich in verstrickenden Irrthum, wenn man denselben, ganz parallel gehend mit jener halbwüchsigen oder wieder verseichteten Spekulation, für den wahren und einzigen des höchsten Gottes hält, für den, zu welchem man etwa das Christenthum zu reformiren habe, um seinen leeren und abgestorbenen Formen erst wieder Gehalt und Wahrheit zu geben. Wir glauben hiermit einen auf's Vielfachste in die Wissenschaft und Kunstbildung der Zeit eingedrungenen Irrthum bei seiner Wurzel zu ergreifen, dem sie vielleicht dann am Sichersten entsagt, wenn man ihr zeigt, wie sie, da sie sich stolz und reich und hochgebildet mit ihm wähnte, in Wahrheit nur arm, verworren und überlebt in ihm erfunden wird.

Jene Bekehrung des Christenthums zu dem „neuen Evangelium" wäre nämlich dem völlig gleich, die neue Zeit in die alte, das christliche Princip zu dem des Heidenthumes zurückpotenziren zu wollen: denn auch dies hat Wahrheit und ächten Cultus eines Göttlichen; aber es ist eben auch nur der Cultus eines Weltgeistigen, der selbst in seiner höchsten Gestalt, in der hellenischen Religion und den eigentlich hellenischen Göttern, nur den Genius in der modernen Bedeutung dieses Wortes, die geistigen Mächte des Menschen, zur Verehrung bringt. Das Christenthum hat dagegen welthistorisch denselben Fortschritt für das Religionsbewußtsein der Menschheit gemacht, welchen die Philosophie eben jetzt mit ausdrücklichster Anerkenntniß des Unterscheidenden ihrer Aufgabe, und mit auflösender Kritik aller untergeordneten Standpunkte zu vollbringen hat, — von der Anbetung des bloß weltlich Göttlichen, wie des genial Unwillkürlichen und Ursprünglichen in uns (was neuerdings in dem Spruche culminirt hat: Theologie sei nur Anthro-

pologie), zu dem wahrhaft befreienden Verhältnisse mit Gott zu erheben, daß er selbst, — der Mensch, als die höchste weltgeistige Potenz, als der Gott der Welt (was an sich jenem Ausspruche homogen und seine Wahrheit wäre), dem persönlich überweltlichen Gotte gegenübertreten, mit Bewußtsein und Freiheit sich ihm unterwerfend, oder auch nicht. Das Christenthum vermochte den Menschen nicht weniger zuerst in der Herrlichkeit und Höhe seines Weltdaseins vollendet zu zeigen, wie jene es verlangen, um jedoch neben diese natürliche Majestät in dem Umkreise der Dinge die noch höhere zu stellen, zu welcher er durch die Unterwerfung und Gemeinschaft mit dem wahren Gotte bestimmt ist. Wie nun jene Epoche des welthistorischen Eintritts des Christenthumes, nach manchen geschichtlichen Spuren zu schließen, die Menschheit, verglichen mit ihrer psychologischen Grundstimmung im tiefsten Alterthume, auch realer Weise allmälig von dem Dämonischen in antikem Sinne, von den unwillkürlich bestimmenden Antrieben in und außer ihm befreite, und ihn wieder vollständig sich, seiner Autarkie, zurückgab: so enthielt es auch als Lehre diese volle Befreiung des Menschen von jenen innern Hemmungen, und von der Last des gegen sie gerichteten Gesetzes. Wiedergeburt, die Wiedergeburt durch den höhern, zugleich wahren und reinen Geist Gottes, wird ihm durch sie verheißen: das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ihr ein doppelpersönliches, nicht irgend eine metaphysisch unklare Identität beider. Im Menschen, spekulativ ausgedrückt, wird der Weltgeist Person; dies ist der Inhalt der Geschichte des Alls: der Mensch ist das Auge des Bewußtseins, welches die Schöpfung zu ihrem Herrn emporrichtet; im Menschen findet sie Gott, in ihm kann daher der Weltgeist mit Gott in Eintracht treten. Das ist der innere Verband, welcher einestheils den Menschen mit der ganzen Natur verknüpft, sie in ihm zusammenfaßt, anderntheils diese daher auch durch den Geist des Menschen mit dem höchsten vereinigt. Wahrscheinlich ist dies der Sinn der halbverhüllten Paulinischen Lehre, daß in der Versöhnung des

menschlichen Geistes mit dem göttlichen durch den Gottmenschen auch die ganze übrige Schöpfung von dem Fluche der Gottentfremdung befreit sei *).

Dies Alles unter einander vermischend und in seiner tiefen Ordnung umkehrend, wiederholt nun die pantheistisch spekulative Frömmigkeit der Gegenwart nur den alten Irrthum — religios können wir ihn als den des Ethnicismus, spekulativ als den eines oberflächlich gebliebenen Gottesbegriffes bezeichnen — jenes Titanische, dämonisch Unwillkührliche, den Glanz angeborener Begabung oder die Stärke des Willens und Vollbringens, Alles überhaupt, wodurch sich der Weltgeist im Menschen mächtig zeigt, sofort schon für göttlich, und für ein Zeichen seiner Einheit mit Gott zu halten. Man hat es neuerdings auf das Mannigfaltigste und Bewußteste ausgesprochen: — die Wiederherstellung der Welt, das neue vollendende Evangelium soll gerade darin bestehen, über jenen vermeintlichen Zwiespalt mit Gott, von welchem die Religion bisher wissen wollte, über die illusorische Entfremdung von ihm aufgeklärt zu werden. Beides findet in Wahrheit gar nicht Statt nach jenen: indem wir uns in Gott wissen, sind wir in Gott; indem wir dem Genius in uns indulgiren, und in voller Unwillkührlichkeit ihn walten lassen, sind wir wahrhaft frei und erlöst, ewigen und göttlichen Wesens, und treiben Gottes Werk! Welche bizarre oder gefährliche Konsequenzen ein Theorem solchen Inhalts in sich schließen müsse, alle Eingebungen jenes Weltgeistigen in uns für lauter und heilig, oder gar für göttlich zu halten, liegt deutlich genug am Tage. Auch befürchten wir nicht, daß Einer der Anhänger des neuen Evangeliums praktisch Ernst machen werde mit allen weitern Folgerungen daraus: dennoch ist es ein Zeichen von tiefer theoretischer Verworrenheit, von einer Willkür und Verwilderung des Denkens, welche jeden

*) Man vergleiche dazu die frühere Bemerkung des Verfassers über das Verhältniß des Weltgeistes zum Geiste Gottes nach christlicher Lehre: Zeitschrift, Bd. VII. H. 2. S. 245. 46.

Fortgang der Wissenschaft in Frage stellen könnten, wenn solche Unreifheiten, in denen nur längst durchlebte Geistesepochen der Menschheit schwächlich und schattenhaft sich reproduciren, als das wiederherstellende und wahrhaft vollendende Heil des Menschengeschlechts begrüßt werden.

Man hat von theologisch-apologetischer Seite her mit Ernst und Gründlichkeit nachgewiesen, wie tief darin das Selbstbewußtsein und Grundgefühl des Menschen verletzt werde, wie sehr beide mit einem solchen Erlösungsprojekt in Widerspruch stehen und unwillkürlich Zeugniß dagegen geben, als gegen Selbsttäuschung und Lüge. Uns geziemte es, und schien durch den kritischen Zweck der Zeitschrift sogar gefordert, jenen sich häufenden Verwirrungen mit der scharfen Beleuchtung ihres spekulativen Princips gegenüberzutreten, dies jedoch, wo möglich, auf den kürzesten Ausdruck zurückzubringen. Wird man aufhören, den Weltgeist schon für das Absolute zu halten, wird man darin recht eigentlich ein zu Erklärendes, ein Problem entdecken; so wird wenigstens von spekulativer Seite das Vorurtheil hinweggeräumt sein, welches so leichten Kaufs sich theoretisch und praktisch in die Tiefe der göttlichen Wahrheit glaubt hineinversetzen zu können, und wie auch sonst jene Denkweise sich künftig verhalten wolle, sie wird wenigstens nicht mehr wagen dürfen, der höchsten Autorität, des Namens der Philosophie und des reifsten Ertrages der Wissenschaft für ihre unfertigen Ansichten sich anzumaßen.

3.

Für alles Folgende ist der allgemeine Gesichtspunkt nicht aus dem Auge zu verlieren, an den wir im Vorhergehenden schon erinnerten: die Welt, das „Universum“ — wie die Ontologie diesen Begriff metaphysisch bearbeitet hat — ist das Gegebene, die im Begriffe bekannte Größe, aus welcher wir auf ihren Urgrund, als die **unbekannte** und dennoch in ihr **gegenwärtige**, zurückschließen, und so die Idee Gottes im **Denken** zu entwickeln vermögen. In der Weltthatsache

ist ihr Urgrund, als darin sich offenbarender, gegenwärtig; wir haben nur jene zu erkennen, und alle ihre Beziehungen zu combiniren, um, je reicher dies geschieht, desto sicherer und vollständiger diesen, ihren Urgrund, aus seiner unmittelbaren Verborgenheit, und aus der Abstraktion hervorzuziehen, die er im bloßen Begriffe des Unbedingten noch hat.

Dies ist die Gränze unserer spekulativen Berechtigung, innerhalb deren allein wir uns sicher bewegen können, wenn die vorweltliche Natur Gottes erkannt werden soll. Wir können Gott nicht erkennen bloß aus der „reinen Idee," im sogenannt „reinen Denken." Dies wäre entweder eine bloße Analyse des Begriffes des Unbedingten, — denn zufolge der „reinen" Idee ist Gott nur dies — was lediglich negative Bestimmungen geben würde, — oder, wenn mehr als dies, so wäre in dieser „Idee" Gottes, wie sich in dem Vorhergehenden sattsam erwiesen hat, bloß der Collektivbegriff der Welt, eine Art von ens realissimum der Weltbestimmungen gefunden. Dagegen werden diese von uns zur Prämisse eines daraus auf das Wesen Gottes zurückschließenden Erkennens gemacht, in welchem das Denken jedoch nicht wähnt, — denn in seinem Erkenntnißprincipe liegt keine Berechtigung dazu — dies Wesen mit seinem Begriffe ausschöpfen zu können; es müßte ihm denn einfallen, mit pantheistischer Besinnungslosigkeit sein Denken Gottes für das eigene Gottes von sich selbst zu halten. Mag daher immerhin in ihm ein Verborgenes sein; aber wie weit wir auch nur durch die Welt hindurch und in uns ihn erkennen, so reicht dies aus zur überschwänglichsten Gewißheit über sein Grundwesen und seine aus diesem Grundwesen hervorgehenden Beziehungen zur Welt, worin sich die „eigenschaftlichen" Bestimmungen Gottes ergeben werden. Dieser einfache, durch das Wesen und die ganze Entwicklung des Erkennens selbst gebotene, und auch in allen Irrgängen philosophischer Gotteserkenntniß eigentlich gemeinte Weg läßt uns nun von selbst die beiden Klippen vermeiden, an welchen eine eigentlich spekulative Theologie bisher fast immer gescheitert ist:

entweder, wie von **Hegel** und seinen nächsten Vorgängern, bei jedem Ansatze, Gott aus der reinen Idee zu erkennen, dennoch immer wieder zu bloßen, in's Absolute erhobenen Weltbegriffen hinabzugleiten, oder in ein leeres Jenseits hinüberzugreifen, das eine halbwillkürliche theosophische Bildersprache vergebens auszufüllen strebt. Vor Beidem ist eine besonnene, durch vollständige Erkenntnißtheorie geleitete Forschung wohl gleicher Weise auf der Hut.

Hiermit können wir nun nicht umhin, die Bedenken erledigt zu finden, welche ein allerdings nicht minder auf das Princip der Besonnenheit dringender und schon wegen der Selbstständigkeit, mit welcher er den Zeitmeinungen prüfend gegenübersteht, höchst achtungswerther Forscher gegen eine spekulative Gotteslehre erhoben hat: ja wir müssen ihn mit uns einverstanden erachten, wenn er **konsequent** sein will, — sogar bis auf einzelne Ausdrücke herab. **Trendelenburg** (in seinen „logischen Untersuchungen" II. S. 368.) erinnert, daß das Unbedingte, wiewohl alles Endliche und die Systeme der endlichen Wissenschaften darauf hinweisen, dennoch über die Begriffe hinausgehe, „die für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten." Dies sind die **Kategorieen**, und es läßt sich nach ihm eben „nicht sagen, welches Recht diese **endlichen** Kategorieen im Unendlichen haben mögen." „Aber auf **indirektem** Wege tritt dem Geiste **die Nothwendigkeit** entgegen, das Absolute zu setzen und zwar so, daß die **Einheit der Weltanschauung** gleichsam das uns sichtbare **leibliche Gegenbild** des schöpferischen Geistes wird. Daher müssen wir die Welt **in ihrer Tiefe** fassen, um Gott in seinem **Wesen** zu verstehen." — Die Dinge stellen daher „**die Wirklichkeit der göttlichen Idee**" dar, und umgekehrt ist „die göttliche Idee die **Wahrheit der Dinge**," — Gott aber die „Voraussetzung" der Welt. So versichert er auch vorher (S. 348), nachdem er die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes durchgenommen und gezeigt hatte, daß noch andere Begründungen von den Weltbegriffen

aus versucht werden könnten: „jeder Punkt der Welt muß zu Gott führen, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum.“ Alles Bedingte rastet nur im Unbedingten: jeder Beweis spiegelt nur Eine Seite des Unbedingten. Wer sie zusammenzieht und durchbringt, faßt den Einen Gott, wie er sich in dieser Welt offenbart.

In diesem (dennoch „nothwendigen“) Sichbegründen des Bedingten durch das Unbedingte soll nun jedoch ein unvermeidlicher Widerspruch liegen. Jedes Denken und Bestimmen Gottes kann nur in den Kategorieen geschehen; diese aber sind „endlich,“ und passen nur für Bedingtes (S. 368). Wenn daher alle unsere Denkbestimmungen zunächst sich nur im Endlichen bewegen, und „nur die Ungenüge des Endlichen bekennen, um auf das Unendliche hinzuweisen“: so muß ein Widerspruch entstehen, so oft wir Gott denken. Wir geben die endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu „erreichen“; aber dies ist damit doch nur, wollen wir aufrichtig sein, ein Endliches. Wir vernichten die Kategorieen; aber was sich auf ihren Trümmern erhebt, ist doch wiederum nur durch die Kategorieen. — In diesem Widerspruche „zwischen der ewigen Idee und ihren endlichen Organen“ findet nun der Verfasser die höchste Erhabenheit und führt als das „erhabenste Bild,“ welches die logische Abstraktion der sich selbst zugleich verneinenden Kategorieen darzustellen vermöchte, den Ausspruch des Augustinus auf, welcher Gott gut nennt ohne Qualität, groß ohne Quantität, ohne Ort überall gegenwärtig und ganz u. s. w. In Betreff dieser Erhabenheit glauben wir jedoch anderer Meinung sein zu dürfen, und bekennen nichts Erhabenes in dem zu erblicken, worin, trotz aller Mühe des Denkens, dennoch Nichts gedacht, ja wo es nicht einmal bis zum Vorstellen dieses Erhabenen gebracht werden kann bei der steten Wechselvernichtung jener Bestimmungen. Vielmehr hätten solche in der That klassische, weil tausendmal ohne nähere Prüfung wiederholte Aussprüche den scharfsinnigen Forscher bedenklich machen und seine Aufmerksamkeit darauf

leiten können, daß hier in der That, „will man aufrichtig sein," nur die Alternative übrig bleibe, entweder mit der Negativität und Endlichkeit der Kategorieen entschiedenen Ernst zu machen, und jede Denkbarkeit, Vorstellbarkeit, ja überhaupt jede Prädikabilität Gottes schlechthin zu läugnen, und den Gedanken des Unbedingten überhaupt für ein leeres Ideal, eine „Illusion" *) zu erklären, — was schwer zu vollbringen wäre, indem selbst Kant, dessen Kritik der reinen Vernunft zwar auf ein solches, selbst da jedoch nur halb zaghaft ausgesprochenes Resultat hinauskommt, in seinen beiden spätern Kritiken der Behauptung von der absoluten Unprädicirbarkeit Gottes durch Bestimmungen, denen die Kategorieen zu Grunde liegen, so gut als untreu geworden ist, indem er zufolge des moralischen und des ethikotheologischen Beweises Gott Prädikate und Eigenschaften einräumt, welche er doch nur in die „endlichen Kategorieen" fassen kann: — oder ebenso entschieden und bewußt, aus jener Halbheit sich rettend, der Vorstellung von der vermeintlich nothwendigen Endlichkeit der Kategorieen selbst mit scharfer Kritik in's Auge zu sehen.

So zeigt sich, daß der Verfasser in diesem Betreffe noch in einiger Gedankenverwandtschaft mit Kant, ja mit Fries geblieben ist, wiewohl mit völlig selbstständigem Geiste und ohne an ihrem subjektiven Idealismus theilzunehmen. Was nun gegen jenen Satz der Kantischen Theorie von dem „unerreichbaren" Jenseits des Unendlichen die nachfolgende Philosophie, namentlich Hegel, durchgeführt hat, was eine an einem andern Orte von uns versuchte Kritik von Fries Theorie gegen dieselbe erinnert, dürfen wir hier nicht wiederholen. Es muß uns zu zeigen genügen, welches in der Darstellung von Trendelenburg selber die Elemente seien, welche ihn nöthigen möchten, da er so viel behauptet, entweder noch einen Schritt weiter zu gehen, oder — das schon Zugestandene wieder zurückzunehmen.

---

*) Vgl. Kants Kritik der reinen Vernunft, 5te Aufl. S. 608 ff.

Das Weitere seiner Theorie läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: Bei endlichen Dingen vermögen wir uns in sie hineinzuversetzen, und so sie begreifend wiederzuerzeugen. Wer nun so auch, jenes Widerspruches uneingedenk, Gott im Erkennen wiederzuerzeugen gedächte, der würde sich täuschen. „Hier ist keine Einsicht in ein Werden geöffnet: alle Erkenntniß" (Gottes) „ist nur indirekt" (mittelbar, vom Endlichen nur zurückschließend). Gleichwie, nach der wiederkehrenden Parallelisirung des Verfassers, das Auge nur die einzelnen Farben, das gebrochene Licht sieht, während es das ungebrochene nicht zu ertragen vermöchte: ebenso soll sich das Erkennen nur im Endlichen und Bedingten bewegen können, „welches sein freier und fröhlicher Spielraum ist," während „die Stücklein des Bedingten, welche das menschliche Denken zum verjüngten Bilde des Unbedingten deutet," doch keinen Begriff des Unbedingten geben können, indem — logisch betrachtet — alle Analogie vom Bedingten zum Unbedingten fehlt.

Zwei Principien liegen jedoch aller Erkenntniß zu Grunde: Erfahrung und Idee. Wenn wir aus den einzelnen Erscheinungen zum Grunde, aus den Theilen zum Ganzen streben (wie in der empirischen Wissenschaft), die Idee nur suchend, so gehen wir den Weg der Erfahrung. Wenn die Theile aus dem vorläufig erfaßten Ganzen neues Licht empfangen, so führt uns die Idee. Erfahrung und Idee fordern sich daher gegenseitig: und „die Größe der Erkenntniß liegt darin, daß sich beide durchdringen." — Da nun die Idee ohne Zweifel auch nach dem Verfasser das Wesen des Unbedingten ausdrückt, und er eine „vorläufige Erfassung des Ganzen" (also der Idee) doch auch gelten läßt: so fragt sich noch dringender, was der eigentliche Grund jener Bedenklichkeit sei, daß das Erkennen das Unbedingte nicht „erreichen" könne, sondern nur „hinzuweisen" vermöge auf dasselbe?

Darin scheint er gesucht werden zu müssen: In der Erfahrung ist zwar die Idee, im Bedingten überall das Unbedingte gegenwärtig; aber was wir erfahrungsgemäß von jenen

wissen, ist nur ein „Bruchstück": und wie weit wir auch die Kenntniß des Bedingten ausdehnen möchten; aus der immer nur endlich bleibenden Summe des Bedingten wäre nie das Facit des Unbedingten zu ziehen. — Haben wir hiermit die Meinung des Verfassers getroffen, so würden wir darin allerdings jene Verwandtschaft zu Kant finden, der das „Ideal der Vernunft," das Unbedingte, gleichfalls der Erfahrung überall vorschweben läßt, ohne daß sie es anders, als nur in einem unerreichbaren Regresse, anstreben könnte. Kant hatte dafür jedoch die konsequentere Berechtigung in seiner subjektiv idealistischen Lehre: daß alle Formen und Begriffe der Erfahrung von bloß subjektiver Bedeutung, daß diese mithin ursprünglich nur eine Erscheinungswelt sei, hinter welcher sich, an sich unerkennbar, das Unbedingte verbirgt. — Mit diesem Idealismus will nun der Verfasser keine Gemeinschaft haben; vielmehr setzt er ganz realistisch seiner vorigen Bedenklichkeit selber entgegen: „dennoch wissen wir selbst von diesen Bruchstücken der Welt hinreichend, um daraus die Herrlichkeit des Schöpfergeistes zu erkennen. Die Welt ist das Gegenbild seines Wesens. Je weiter wir in dies" (die Welt) „hineinblicken, desto mehr ist es seine Offenbarung" (S. 351. 52.). Somit wäre dies dasselbe, was wir, wie er selber anführt (I. S. 92.), die „gottoffenbarende Empirie" nannten, für welche die Erfahrung anzusprechen wir freilich erst dann uns berechtigt halten, wenn die vorausgehende Metaphysik einen offenbarungsfähigen (d. h. persönlichen) Gott erwiesen, und wenn in dieser Idee Gottes auch die Idee, der absolute Endzweck, der Schöpfung schon gefunden, das empirische (anschauende) Erkennen zugleich also das von der Idee getragene, „spekulativ-anschauende Erkennen" geworden ist, kurz wenn jene Ineinanderarbeitung der Idee und der Erfahrung erkenntnißtheoretisch, wie metaphysisch sich begründet hat. Wenn wir diese Begründung des Princips in der Philosophie des Verfassers daher auch vermissen möchten; so bliebe das Princip doch wesentlich dasselbe: auch er, — aus welchen Gründen doch immer, —

erkennt an, daß in der Erfahrung die Idee, im Bedingten das Unbedingte, und zwar als Erkennbares, gegenwärtig sei, und nur das Bruchstückweise, Unvollendbare jener erregt ihm die Sorge, ob dies auch ausreiche, um aus ihm das Wesen des Unbedingten zu enträthseln: ein Bedenken, ganz gemäß dem besonnenen Forscher, der nicht mit pantheistischer Akrisie in eine Identität seines Denkens mit dem göttlichen glaubt hineintaumeln zu dürfen.

Dennoch scheint an sich in bloß quantitativen Verhältnissen, in den „Gränzen" des Erfahrungswissens kein Grund liegen zu können, der uns verböte, falls der Werkmeister nur wirklich in seinem Werke sich „offenbart," dies Werk beim Wort zu nehmen, um uns die Natur des in ihm liegenden Wirkers zu verkünden. Dies Werk selber, das Universum — darin treffen wohl Erfahrungswissenschaft, wie Spekulation zusammen — ist ein so in allen Theilen übereinstimmendes, im Kleinsten das Umfassendste wiederspiegelndes Ganzes, daß sich, falls wir auch nur den Theil recht erkennen, — und darauf käme es vor Allem an — auch der Charakter des Ganzen und des in ihm sich „offenbarenden" Werkmeisters daraus verrathen wird. Sagt doch Trendelenburg selber, „daß wir die Welt lesen sollen, wie ein Gedicht, aus dem Geiste Gottes entworfen," und „wiewohl wir nur Bruchstücke der Welt erkennen, so sei uns in ihr genug gegeben, um die Herrlichkeit" (also auch das Grundwesen) „des Schöpfergeistes zu erkennen": — denn, „ob Jemand ein Theilchen der Welt erkannt habe, oder einen Theil, immer ist der Gedanke Gottes die Ergänzung des Stückwerks" (S. 351. 52.). Noch mehr: — der Verfasser hat in der schönen und reichhaltigen Entwicklung des Zweckbegriffes und der Kategorieen aus dem Zwecke (II. Abschn. VIII. S. 1. ff. IX. S. 72. ff.) dargethan, daß nicht bloß Veränderung und Bewegung hinreichen, die Welt zu erklären, daß in ihnen, überhaupt in den mechanisch hervorbringenden Ursachen, ein innerer Zweck, im Einzelnen, wie im Ganzen der Welt, sich vollzieht, und so

hebt er die „mechanische Weltansicht“ in der „organischen“ auf (II. S. 353. vgl. 366.). Darin erkennen aber auch wir das Princip, welches, wie es im empirischen Erkennen zu allen großen Entdeckungen gespornt hat, auch im Spekulativen die Grundlage und Möglichkeit einer festen und objektiven Gotteserkenntniß giebt. Wir sprechen es daher nur wiederholend aus, und wir hoffen, mit Bestimmung unseres Verfassers: — hat sich die Welt, auch nur im Bereiche, welchen wir zu erkennen vermögen, als ein in allen ihren Wirkungen nur das Zweckmäßige Realisirendes, als objektiv gewordenes Vernunftsystem erwiesen, — und in diesen Satz läßt sich wohl das Endresultat aller empirischen Forschung über dieselbe, wie der Spekulation aus der letzten Epoche zusammenfassen: — so kann als dessen Urgrund nur ein Geist gedacht werden, ein frei wirkendes Subjekt, in welchem jenes Weltganze vorbildlicher Weise ebenso angeschaut wird, wie abbildlich auch der endliche Geist nur von bewußten Entwürfen aus zu wirken vermag. Dieser einfach uralte, schon anaxagoreische Gedanke hat für den natürlichen Verstand ebenso viel Unabweisliches, als er, spekulativ ausgebildet, die reichsten und tiefsten Beziehungen enthält. Unsere spekulative Theologie ist nur die durchgeführte Analyse dieses Princips. Das „reine Denken“ und seine „immanente Dialektik“ — darüber glauben wir unsere Einstimmung mit dem Verfasser nicht erst versichern zu dürfen — kann nur bis zu ebenso reinen d. h. abstrakten Bestimmungen des Unbedingten, oder höchstens zur allgemeinen Denkbarkeit eines persönlichen Gottes, zum Beweise der Widerspruchlosigkeit dieses Begriffes führen: das Denkenmüssen desselben kann sich nur auf Wirkliches, auf Prämissen der Erfahrung stützen.

Indem so nun auch nach des Verfassers Ueberzeugung „allem Geschaffenen der Zweck, d. h. der Gedanke, zu Grunde liegt“, findet er darin zugleich den höchsten Grund und die Erklärbarkeit von der Realität des Erkennens (S. 358): „alles Erkennen ist nur die vertrauensvolle That, die dem“

(im Schöpfer liegenden) „Gedanken nachschafft, — alles Denken ein Nach-denken" u. s. w.; — völlig übereinstimmend mit unserer Erkenntnißlehre, welche gleichfalls den höchsten Grund der durch alle Stufen des Erkennens sich durchdringenden Synthesis von Subjektivem und Objektivem darin nachgewiesen hat, „weil Alles der göttliche Gedanke, urgedacht in Gott, und darum all unser Erkennen ein Nach-erkennen und Nach-denken sei." (Grundzüge zum Systeme der Philosophie, I. 1833. S. 313. 14.).

Bis so weit im erfreulichsten Einverständnisse mit dem Verfasser, schiene uns derselbe jedoch dies Resultat durch seine Lehre von der „Endlichkeit der Kategorieen" selbst wiederaufzuheben. Wollte er Ernst mit ihr machen; er müßte sofort alle jene Wahrheiten wieder zurücknehmen: denn nur auf die absolute Gültigkeit des Begriffs der Ursache (also doch auf die der Kategorieen) gründet sich der Schluß, daß, was in der Folge (der Welt) enthalten, auch sein Entsprechendes im Urgrunde, dem Unbedingten, haben müsse. Die Theorie daher, daß die Formen des Denkens und Seins (das Subjektive und Objektive) sich zwar entsprechen (S. 367.), — daß also Realität in unserm Erkennen ist, sofern es Bedingtes betrifft, daß aber diese Formen, die Kategorieen, nur auf Bedingtes passen, daß „das Unbedingte, auf das die Systeme der endlichen Wissenschaften hinweisen, über jene Begriffe hinausgeht, die nur für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten (S. 368.): — diese Theorie stellt sich, wie gezeigt, schlechthin in Widerspruch mit dem schon vernommenen Geständniß, daß wenigstens „auf indirektem Wege das Unbedingte gesetzt werden müsse," und daß die Welt „das sichtbare, leibliche Gegenbild des schöpferischen Geistes" sei, d. h. daß ein Rückschluß von dieser in das Wesen des Unbedingten hinein vollzogen werden könne. Nimmermehr nach jenen Prämissen! Wir dürfen hier an die zuerst aufgestellte, unausweichbare Alternative erinnern. — Freilich soll die „freie Erhebung des Geistes" jene Lücke überspringen, aus dem Bruchstücke des Erkannten kühn sich die

Idee des Ganzen zusammenfassen; — der Verfasser steht nicht an, dies „Glauben“ zu nennen (S. 361.); denn einen logisch nothwendigen Zwang will er darin nicht entdecken, insofern gewiß richtig, als das spekulative Denken selber die freieste Erhebung des Geistes ist, und es von der Zuversicht, der Pistis, getragen sein muß, daß überhaupt Realität im Bewußtsein sei! — „Du verstehst ein Gedicht, ohne den Dichter zu kennen. So plastisch ist dies Gedicht, so plastisch die Welt. Willst Du Dich aber darauf beschränken? Gerade diese Vollendung haben beide nur vom Geiste empfangen, der sie schuf. Das Gedicht giebt Dir ein Bild des Dichtergeistes, die Welt ein Bild Gottes.“ Wodurch aber anders — setzen wir hinzu — wirst Du dieses Schlusses vom Bilde auf den Urbildenden sicher, als durch die Unbedingtheit der Kategorieen?

Sofern sich hierin nun die leitenden Hauptideen jenes Werkes ergeben haben, schienen wir berechtigt, das Endurtheil über dasselbe auszusprechen, daß in ihm uns kein anderes Princip begegnet, als zu dem auch wir uns bekannt haben, daß jedoch, abgesehen von dem Verdienste seiner kritisch polemischen Ausführungen und dem Richtigen, Gesunden und Fruchtbaren der ganzen Intention, welche unter allen jetzt herrschenden spekulativen Principien wohl am Sichersten auf eine Zukunft rechnen kann, diese Intention uns weder in ihrem Grundprincipe mit entschiedener Schärfe und Ganzheit nach allen Seiten sich herausgestellt, noch in systematisch-wissenschaftlicher Ausführung sich hinreichend begründet zu haben schiene. Wir müssen das Werk für die bedeutendste Tendenzschrift halten, welche seit langer Zeit erschienen ist, und die, durch Reife des Inhalts und Sorgfalt der Darstellung auch sonst ausgezeichnet, den herrschenden Systemen und Vorstellungen tiefe Wunden schlägt. Aber es werde das Geständniß uns nicht misdeutet, das wir nach obigen Erörterungen wohl äußern dürfen, daß auch wir zu besitzen glauben, und zwar im Zusammenhange einer systematisch ausgebildeten Philosophie, was es dem Principe nach Neues bringt. (Dies vorläufig von unserer Seite über das wichtige Werk, welches in dieser Zeitschrift nächstens auch von einem andern Mitarbeiter besprochen werden wird).

(Schluß folgt.)

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Schluß

der Fortsetzung des zweiten Artikels (Bd. IV. Heft 1.).

M. Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung. Ein Beitrag zur Verkündigung des absoluten Evangeliums und zum Verständniß der Hegelschen Philosophie; Weilburg 1841.

Casimir Conradi, Kritik der christlichen Dogmen, nach Anleitung des apostolischen Symbolums; Berlin 1841.

J. E. Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphysik, für Vorlesungen; Halle 1841. — Derselbe, Natur und Schöpfung? Eine Frage an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie; Leipzig 1840.

W. Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und zur göttlichen Gnade wissenschaftlich dargestellt; Berlin 1841.

In anderer Weise eine ähnlich unerfreuliche Erscheinung, als die zuletzt besprochene Bearbeitung der Logik von Werder, bietet die gleichzeitige religionsphilosophische Schrift von M. Carriere, deren Ueberschrift schon den pomphaft declamatorischen Ton ankündigt, in welcher sie von ihrer ersten bis zu ihrer letzten

Zeile gehalten ist *). Wir finden es an sich nur in der Ordnung, wenn ein philosophisches System von wirklich speculativem Gehalt, wie das Hegel'sche, bei seinem Auftreten den Proselyten, die es, namentlich unter jugendlichen Gemüthern, macht, einen Enthusiasmus einflößt, die von der Begeisterung des Forschens, welche der Denker im Zuge seiner speculativen Arbeit empfindet, nicht minder, wie von der ruhigen Befriedigung, welche die redlich erarbeitete Ueberzeugung gewährt, noch verschieden ist. Man wird es einem Talente, das sich übrigens als ein gediegenes, tüchtig strebendes erweist, gern nachsehen, wenn in den ersten Ergüssen seines jugendlichen Schöpferdranges solcher Enthusiasmus sich hin und wieder auf eine Weise Luft macht, zu der ein gebildeter Geschmack und besonnene Einsicht den Kopf schütteln. Nur muß sich das Talent dabei auch als wirkliches Talent beurkunden: der Instinct des Forschens muß sich in der Art und Weise bewähren, wie den Schwierigkeiten, den zurückbleibenden Problemen nicht furchtsam oder leichtfertig ausgewichen, sondern kräftig in's Auge gesehen wird, oder das productive Vermögen, die Gabe der Darstellung, muß in geistvollen, originellen Wendungen, in Ansätzen zu ächt künstlerischer Gestaltung hervortreten. Keines von beiden ist in gegenwärtiger Schrift der Fall. Dieselbe ist ihrem Gesammtinhalte nach Nichts, als ein dürftiger Auszug aus Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie; ein höchst bequemes, oberflächliches Machwerk, in welchem man auch die leiseste Spur eigener Gedankenarbeit, auch das schwächste Aufdämmern eines Bewußtseins über die Aufgaben, die selbst bei Voraussetzung der Richtigkeit der Hegel'schen Resultate noch für den denkenden Geist zurückbleiben, vergebens sucht. Dem Verf. selbst gehört von dem Inhalte dieser Arbeit nur das Gewand hochtrabender

---

*) Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung. Ein Beitrag zur Verkündigung des absoluten Evangeliums und zum Verständniß der Hegel'schen Philosophie. Weilburg 1841.

anpreisender Rhetorik, in welches er das caput mortuum der Gedanken seines Meisters eingehüllt hat. Der Strom dieser Rhetorik fließt, man kann ihm dieses Zeugniß nicht versagen, in geläufiger Wortfülle aus seiner Feder; leider nur ist die Gedanken- und, glauben wir hier zusetzen zu dürfen, Wissensarmuth so groß, daß er nicht einmal den Aufwand dieses Ausputzens aus eigenen Mitteln zu bestreiten vermag, sondern dazu greifen muß, durch unaufhörliche, oft seitenlange Citate der allbekanntesten oder mit größter Leichtigkeit aufzutreibenden Stellen aus Dichtern und allerhand andern Schriftstellern die nicht eben übermäßig starke Bogenzahl des Werkes zu füllen. Bei dem Allem sind die Ansprüche, mit denen die Schrift auftritt, keine geringen. Obwohl zunächst einem populären Zwecke gewidmet („ich habe mich bemüht, mehr für die Nation, als für die Schule zu schreiben," drückt der Verf. es aus), maßt sie sich doch an, einen wichtigen Schritt über den bisherigen Standpunct der Religionsphilosophie, namentlich über die Art und Weise, wie Hegel von Strauß, auf den der Verf. sonst große Stücke hält, gefaßt worden ist, hinaus gethan zu haben. „Schelling that den großen Fortschritt der Philosophie dadurch, daß er, was Schiller für das Wesen der Kunst erklärt hatte, als Bestimmung der Idee auffaßte; das Neue, das ich (Hr. Carriere) hier gebe, besteht darin, daß der Begriff des Genies, den Schelling als Thätigkeit des Absoluten der Kunst vindicirte, als die sich setzende Einheit von Diesseits und Jenseits, als die Selbstverwirklichung Gottes in der Zeit sich als das wahre Leben der Idee in allen Formen erweist." Mit solch kühnem Selbstbewußtsein über das Geleistete schließt der Verf. (S. 230) sein Werk, und setzt vertrauend hinzu: „die Fruchtbarkeit dieses Gedankens ist das Kriterium seiner Wahrheit." Wehe ihm und wehe seinem originellen „Gedanken" (?), wenn sich jemand im Ernst einfallen lassen wollte, die Wahrheit desselben an der Fruchtbarkeit, die er in dem vorliegenden Werke erwiesen hat, zu messen! Kaum als ein angeflickter Lappen an dem von Hegel entlehnten (und wenn doch wirklich entlehn-

ten!) Begriffsgewebe vermag sich dieser so getrennte Gedanke dort geltend zu machen, viel weniger als das Princip einer neu belebten wissenschaftlichen Entwicklung. Denn was der Verf. über die Bedeutung des Genie's, in dessen Begriffe er das Vermögen, als solches Princip aufzutreten, neu entdeckt haben will, wirklich zu sagen weiß, das versteigt sich nicht nur im Mindesten nicht über das auch bei Hegel, ja selbst bei Strauß, dessen bekannte Aeußerungen über den „Cultus des Genius", wie sich von selbst versteht, vom Verf. gehörig ausgebeutet werden, Vorkommende, sondern es enthält, näher besehen, nichts, als die Gemeinplätze, die heut zu Tage jeder Leser belletristischer Journale an den Schuhen abgetreten hat. Komisch nimmt es sich aus, wenn der Verf., indem er daran geht, seinen Lieblingssatz von der Einzigkeit und Unvergleichbarkeit jedes Genie's zu beweisen (sage zu b e w e i s e n), nach einem Citate aus Schelling folgender Gestalt anhebt (S. 188): „So ist es. Und weil nicht zwei Dinge im Himmel und auf Erden sind, die einander ganz gleich wären, da sie denn ja Ein Ding sein würden, so hat auch jeder eine eigenthümliche Rolle im großen Weltdrama" u. s. w. — Aus dergleichen aufgespreizten Trivialitäten besteht dieser „erste Darstellungsversuch des absoluten Evangeliums," den der Verf. (S. 213) im Interesse der Förderung „des Lebens der Wahrheit, Freiheit und Liebe" zu unternehmen gewürdigt hat.

Wenn man von der Lectüre von Schriften, wie die letztgenannten, herkommt, so hat es jedenfalls etwas Wohlthuendes, einem ernsten und redlich gemeinten Streben wieder zu begegnen, wie wenig man auch mit dem Ziel oder den Ergebnissen desselben durchgängig einverstanden sein mag. Ein solches ist unstreitig das Streben einiger theologischen Schriftsteller aus Hegels Schule, die, ohne in der geräuschvollen Weise der Häupter der jüngeren Fraction, gegen den Dogmatismus der älteren Schule Façe zu machen, durch den eigenen, stillen Gang ihrer Forschungen sich mehr und mehr von jenem Dogmatismus, aber freilich zugleich damit mehr und mehr auch von einer positiven Auffassung des Christenthums und seines Glaubensinhaltes

abgezogen finden. In diesem Zusammenhange können wir der neuesten Schrift eines philosophischen Theologen gedenken, der schon durch eine Reihe früherer Schriften in ein Verhältniß eigenthümlicher Art zu der Hegelschen Philosophie getreten ist. Herr Casimir Conradi, — denn dieser ist es, den wir meinen, — hat sich zwar eigentlich nie ausdrücklich als Anhänger dieses Systems, weder in seiner ältern, noch in seiner neueren Gestalt, bekannt, er hat in seinem Gedankengange und seiner Terminologie stets ein freieres, oder vielmehr nur ein nicht näher bestimmtes Verhältniß zu demselben behauptet; dennoch pflegt sein frühestes Werk „Selbstbewußtsein und Offenbarung" von der ältern Hegel'schen Schule denjenigen beigezählt zu werden, in denen sie ihr theologisches Glaubensbekenntniß am Reinsten und Vollständigsten ausgesprochen findet. Weniger Aufmerksamkeit, als diese erste, scheinen zwei nachfolgende Schriften auf sich gezogen zu haben, in denen er zwei Fragen, die bekanntlich unmittelbar nach einander ein besonders lebhaftes Interesse der Schule auf sich zogen, die eschatologische und die christologische, in seiner Weise verhandelt hat. An diese Schriften reiht sich neuerdings eine umfassendere, ein kritisches Werk über die christliche Dogmatik *). Ueber das Verhältniß dieser neuesten zu den früheren (denen sämmtlich bereits an andern Orten Ref. eine nähere Betrachtung gewidmet hat) **), eine ausdrückliche Rechenschaft zu geben, ist darum keine ganz leichte Aufgabe, weil der Verf. selbst uns dabei ganz im Stiche läßt. Derselbe hat nämlich die Eigenheit, in jeder seiner spätern Schriften ganz oder theilweise auf die Gegenstände der früheren

*) Kritik der christlichen Dogmen, nach Anleitung des apostolischen Symbolums. Berlin 1841.

**) Der Schrift: „Selbstbewußtsein und Offenbarung" in Senglers religiöser Zeitschrift u. s. w. 1833. Heft II. der Schrift: „Unsterblichkeit und ewiges Leben" in den Blättern für literar. Unterh. 1837. Juli N. 188. 189.; der Schrift: „Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft" in den Berliner Jahrbüchern 1840, April. N. 66. 67.

zurückzukommen und sie unter verändertem Gesichtspuncte aufs Neue abzuhandeln, aber sich dabei gegen seine eignen Darstellungen ganz eben so zu verhalten, wie gegen die übrigen wissenschaftlichen Voraussetzungen, die er doch unverkennbar dazu mitbringt, nämlich vollkommen stillschweigend. Er fängt bei jeder neuen Schrift von vorn an, nicht nur als träte er selbst jetzt zum erstenmale an den Gegenstand heran, sondern auch als stände der Gegenstand an und für sich noch in keinem bestimmten Verhältnisse zur Wissenschaft; er abstrahirt fast gänzlich von allen eigenen und fremden Bearbeitungen des Gegenstandes, und nicht von ihnen allein, sondern zugleich auch von allen angränzenden Problemen der Wissenschaft, durch deren so oder anders ausfallende Lösung die eigene wissenschaftliche Natur des Gegenstandes bestimmt wird. Vielleicht steht der Verf. in der Meinung, durch dieses Verfahren am Sichersten die Unbefangenheit, die wissenschaftliche Vorurtheilslosigkeit seiner Arbeiten, im Ganzen wie im Einzelnen, bewahren zu können; aber Ref. bekennt, daß er diese Ansicht nicht theilen kann. Im Gegentheil, da ohne alle Voraussetzungen doch keine theologische Untersuchung beginnen kann, auch wenn dieselbe noch so sehr den Charakter einer philosophischen, einer speculativen, tragen soll, so ist die Gefahr, falsche Voraussetzungen, sei es selbst herzuzubringen oder zu ihrem Herzubringen von Seiten des Lesers Veranlassung zu geben, jederzeit größer für den Verfasser, der einer ausdrücklichen Verständigung mit seinen Lesern über diese Voraussetzungen aus dem Wege geht, als für den, der sich ihr unterzieht. Findet sich aber der Verf. in dem Falle, was Herrn Conradi gar nicht selten begegnet, von seinen eigenen, früher ausgesprochenen Ansichten über seinen Gegenstand abweichen zu müssen, so geht der Nutzen, den er selbst und den der Leser aus einer grundsätzlichen Berichtigung dieser Ansichten ziehen könnte, zum guten Theile verloren, wenn das Bewußtsein über die wissenschaftlichen Gründe dieser Abweichung ein unvollständiges oder unsicheres bleibt.

Was nun die vorliegende Kritik der christlichen Dogmen

betrifft, so scheint zwar die Vorrede allerdings einen Anlauf nehmen zu wollen, den oben gerügten Mangel einer Selbstverständigung des Verf. über den Standpunct und Zweck seiner Arbeit, und über ihr Verhältniß zu anderen, eigenen und fremden, auszufüllen. Allein der aufmerksame Leser findet nur zu bald, daß die Auskunft, die sie über alle diese Puncte giebt, so gut wie keine ist. Was der Verf. über den "Standpunct" sagt, den er innerhalb der Dogmen, nicht außerhalb derselben, zu nehmen gedenke, über die Negation der unmittelbaren Gestalt, und die Position und Entwicklung des wesentlichen Gehalts und eigenthümlichen Begriffs der Dogmen, welche dieser Standpunct mit sich bringt, das sind nur die Gemeinplätze der ältern Hegel'schen Schule über die Immanenz der, nach ihr der Sache selbst inwohnenden Dialektik. Gleich dieser Schule setzt der Verf. (S. IX.) von den Dogmen, weil sie ein Wirkliches sind, voraus, daß sie auch ein Vernünftiges sein müssen; darin aber weicht er, und zwar nicht zu seinem Vortheile, von der Schule ab, daß er den Dogmen die Kraft zutraut, voraussetzungslos, das heißt für ihn, auch außerhalb des „Systemes," in welchem sie, wie alles Wirkliche, nach Hegel denn doch wohl ihre Stelle haben werden, diese ihre Vernünftigkeit zu exponiren, ausdrücklich für die denkende, kritische Vernunft zu exponiren. Der Verf. vergißt, daß die Voraussetzungslosigkeit, die allerdings auch Hegel für die Philosophie in Anspruch nimmt, der Philosophie als reiner Denkwissenschaft, also zunächst nur der „Logik," gilt; die besondern philosophischen Wissenschaften, also auch diejenige, welche von den christlichen Dogmen handelt, haben nach diesem Philosophen allerdings jede ihrer eigenthümlichen Voraussetzungen, welche ihnen durch die Stelle, die sie im Systeme einnehmen, bezeichnet werden. Eben so unzureichend, ja im Grunde unverständlich, wird man finden, was der Verf. weiterhin (S. XI.) über das Verhältniß seiner Arbeit einerseits zu der eigentlichen Dogmatik, andrerseits zu einer andern angeblichen Wissenschaft, welche er „Phänomenologie des religiösen Bewußtseins" nennt, sagt. Für die letztere nämlich will

er das gegenständliche Bereich seiner Schrift: „Selbstbewußtsein und Offenbarung" angesehen wissen. Dem Leser aber, der den Inhalt dieser Schrift im Gedächtnisse behalten hat, kann es nicht entgehen, wie die Widersprüche, in welchen beide Schriften zu einander befangen sind, durch die vom Verf. versuchte Gränzbestimmung zwischen beiden eben so wenig gehoben werden, als dadurch die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Nebeneinanderbestehens der Bearbeitung eines und desselben Inhalts von jenen zwei verschiedenen Gesichtspuncten aus gerechtfertigt wird. Der Verf. hat sich offenbar durch die von ihm ersonnene Wendung nur täuschen wollen über die thatsächlich vorhandene Unverträglichkeit des Inhalts beider Schriften. Aber warum hat er, bei der sonstigen Redlichkeit seiner Forschung, der wir die gebührende Anerkennung nicht versagen, sich nicht lieber offen eingestanden, daß er dem Standpuncte seiner früheren Arbeit entwachsen ist, und einen neuen Weg, einen solchen, der ihn auch auf neue Resultate führt, einzuschlagen sich veranlaßt gefunden hat?

Dieser neue Weg ist, wie die Ueberschrift des Buches ankündigt und wir im Allgemeinen auch im Buche selbst bewahrheitet finden, der Weg der Kritik. So sonderbar sich auch, schon dem Namen, und noch mehr dem wirklichen Thun der Kritik gegenüber, die vorhin angeführte, dem althegel'schen Dogmatismus entnommene Wendung ausnimmt, und so vielfach in der Schrift selbst die Spuren dieses Dogmatismus wiederkehren: so ist nämlich doch nicht zu verkennen, daß der Verf. im Besondern und Einzelnen seiner Schrift, mit der Kritik Ernst macht, auf eine Weise und mit Wendungen Ernst macht, denen vielleicht nur noch die gleichmäßig festgehaltene Consequenz gebricht, wenn sie den Verf. nicht, entweder bei den Strauß'schen, oder bei den Michelet'schen Resultaten haben anlangen lassen. Allerdings bleibt die Haltung auch in dem Buche selbst durchgängig die in der Vorrede angedeutete; es wird in der Hauptsache auf eine Rechtfertigung des Dogma ausgegangen, gegen welches der Verf. eine entschiedene Pietät an

den Tag legt, nie und nirgends aber begegnen wir jener Feindseligkeit der Gesinnung gegen dasselbe, wie bei Strauß und den übrigen Männern der „Linken." Allein diese Haltung treffen wir ja im Wesentlichen auch bei Michelet; und der Verf. geht in der verständigen Unterscheidung, in der Aussonderung des Gehalts der Dogmen von ihrer Form und nicht selten auch in der ausdrücklichen Verwerfung ihres Ausdrucks, ihrer wörtlichen Fassung, viel weiter, als es die bisherige Convenienz der älteren Schule ihm verstattet haben würde. — Wenn der Verf. bei dieser Kritik das apostolische Symbolum zum Grunde legt, so ist dies nicht so zu verstehen, als bediene er sich der Worte dieses Glaubensbekenntnisses als Maaßstabes, um danach den übrigen, von der Kirche in ihren spätern Glaubensbekenntnissen, oder von den kirchlichen Dogmatikern aufgenommenen Inhalt zu beurtheilen. Der Sinn ist vielmehr dieser, daß dem Verf. der Inhalt des apostolischen Symbolums für die Gestalt der Unmittelbarkeit gilt, in welcher der christliche Glaube seinen Lehrgehalt für das Bewußtsein fixirt habe, mithin für das Object der Kritik vielmehr, als für ihr wissenschaftliches Princip. Dieser Gesichtspunct verkennt die wahre Bedeutung jenes wichtigen Symbols, welches allerdings, was der Verf. (S. 1.) in Abrede stellt, „aus einem Bedürfnisse des denkenden Geistes hervorgegangen ist," und dem, was auch der Verf. sagen möge, ein rein logisches Princip, ein Princip der höhern speculativen Logik nämlich, zum Grunde liegt. Es hat derselbe für den Inhalt des Werkes den Nachtheil gehabt, einerseits, daß mehrere der wichtigsten Dogmen, die im apostolischen Symbolum nicht ausdrücklich enthalten sind, z. B. das Dogma vom Sündenfalle, vom Ursprunge des Bösen und des Uebels, vom Verf. ganz übergangen, oder nur beiläufig und nicht an ihrer rechten Stelle behandelt worden sind, andrerseits, daß der große speculative Grundgedanke des Symbols, der Gedanke der göttlichen Dreieinigkeit, beim Verf. nicht zu seinem Rechte kommt, auch nicht zu demjenigen, welches ihm nach den Principien der Hegel'schen Schule, wenigstens der älteren, allerdings

hätte zu Theil werden können. — In formaler Beziehung übrigens hat die Kritik des Verf. eine auffallend scholastische Färbung, auffallender selbst noch, oder in noch eigentlicherem Wortsinne, als in welchem man sonst Schriften der ältern Schule Hegels dieses Prädicat zu ertheilen pflegt. Indem sie nämlich keineswegs auf geschichtliche Entwicklung des Dogma, sondern allenthalben nur auf Begriffsklitterung ausgeht: so fällt sie dadurch in die breite, an Umschweifen und Wiederholungen reiche Methode der Möglichkeiten, der Entweder — Oder, kurz in die Weise einer Verstandesdialektik, welche der Verf. vielleicht mit der speculativen Dialektik des philosophischen Meisters, den der Verf. doch nicht wird verläugnen wollen, wenn er sich auch zu ihm hier so wenig, wie anderwärts, ausdrücklich bekennt, verwechselt haben mag.

Aus dem Gesagten schon wird man abnehmen, daß sich über den Inhalt der Schrift im Besondern nicht eben viel Charakteristisches berichten läßt. Wo der Verf., im Unterschiede, nicht im ausdrücklichen Gegensatze, gegen den entschiedenen Pantheismus der jüngeren Fraction, — denn zu solchem Gegensatze kann es bei ihm schon aus dem Grunde nicht kommen, weil er sich auf keine Berücksichtigung wissenschaftlicher Zeiterscheinungen einläßt, — an der dogmengerechten Fassung auch des philosophischen Resultates festhält, wie z. B. gleich von vorn herein in Bezug auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes, da geschieht es meist in der unbestimmten, von Doppelsinn nicht überall freien Weise des ältern Hegelianismus; und so unverkennbar auch allenthalben des Verf.'s Hinneigung zu der positiveren, glaubensvolleren Deutung ist, so vermissen wir doch überall eine klare und entschiedene Wendung, wodurch die entgegengesetzte Deutung wissenschaftlich abgewiesen würde. Nur in Bezug auf einen einzelnen Punct tritt der Verf. vollkommen unzweideutig aus jener Unbestimmtheit heraus, um sich, in Abweichung von dem authentischen Sinne der Hegel'schen Lehre für die positivere Ansicht zu entscheiden, nämlich in Bezug auf die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit des menschlichen

Individuums. Aber gerade bei der Behandlung dieser Frage treten uns die Nachtheile seiner abstrusen Manier besonders empfindlich entgegen. Auf dem Wege bloßer Begriffsentwicklung sucht er herauszubringen, daß das Wesen des Geistes dieses sei, an der Stelle des materiellen Leibes, den er als einen unmittelbar gegebenen vorfindet, sich von Innen heraus, durch eigene Selbstthätigkeit und Selbstvermittelung, seinen Leib zu schaffen; und die solchergestalt vermittelte Einheit des Leibes und der Seele bildet ihm sodann die Basis für die Annahme einer unvergänglichen Fortdauer, einer absoluten, auch durch den Tod nicht unterbrochenen Lebendigkeit der letzteren, — die christlichen Lehren vom Zwischenzustande, Auferstehung, Himmel und Hölle u. s. w. werden dabei natürlich abgelehnt oder rationalistisch ausgedeutet. Wie aber solche Fortdauer möglich sei; d. h. wo und in welcher Weise sich für die, unmittelbar nach dem Tode in allem Wesentlichen genau in derselben Gestalt, wie vor derselben, fortbestehenden Menschenseelen in der organischen Totalität des Universums ein Platz finden soll: darüber ist der Verf., bei dem Mangel aller Berücksichtigung dieser Totalität, jeden Versuch einer Erklärung schuldig geblieben, und seine Eschatologie, die der gegenwärtigen Schrift ganz eben so, wie die nicht ganz damit zusammenstimmende der früheren, eigens diesem Gegenstande gewidmeten, kann daher dem Philosophen, der den Blick auf das Ganze, auf das System, gerichtet hält, nicht anders, als in der Luft zu schweben scheinen. — Wo dagegen in der Darstellung unsers Verf. der unmittelbare Ausdruck des Dogma der Kritik desselben weichen muß, da sind die Richtung dieser Kritik und der Charakter dessen, was durch sie an die Stelle jener Unmittelbarkeit gesetzt wird, in allen Hauptpuncten die aus andern theologischen Arbeiten der Hegel'schen Schule, und namentlich ihrer „linken" Seite, hinreichend bekannten. So insbesondere in der Christologie: so wenig der Verf. geneigt ist, die geschichtliche Persönlichkeit Christi aufzugeben, so verschwindet ihm doch unter den Händen die Bedeutung dieser Persönlichkeit in allen einzelnen

Puncten seiner Darstellung in die unpersönliche Allgemeinheit des dem menschlichen Geschlechte immanenten Gottesgeistes, und man begreift nicht, mit welchem Rechte er die göttlichen Personen des Sohnes und des heiligen Geistes noch als unterschieden setzen kann, da seine Darstellung in der That nur einen und denselben Begriff für beide giebt. Auch hier indeß heben wir einen Punct hervor, der uns darum von Interesse scheint, weil die Darstellung des Verf. hier auf dem Sprunge steht, in der Ziehung von Consequenzen, die allerdings in dem Principe der von ihm geübten Kritik liegen mögen, weiter noch zu gehen, als selbst die kühnsten Wortführer der „Linken" bisher gegangen sind.

Wir findem nämlich, daß der Verf. die von dem Hegel'schen Systeme über den Begriff des **Bösen** und der **Sünde** aufgestellte Ansicht, und die daran sich anreihende von der Ueberwindung und Vergebung der Sünde auf eine Spitze getrieben hat, welche ihn nöthigt — kaum wird man solche Paradoxie bei einem Theologen, dem es doch mit dem Christenthume so unläugbar Ernst ist, wie unserm Vf., für möglich halten, — Christum, in sofern nämlich der historische Christus als Prototyp für das ethische Wirken des göttlichen Geistes im Menschengeiste gelten soll, für einen Sünder, ja mehr noch, für den ärgsten aller Sünder zu erklären. „Die Stelle des menschlichen Sündenleidens," bemerkt er (S. 218), von dem Standpuncte der Immanenz aus, auf den er sich gestellt hat, in der That sehr scheinbar, „solle und könne vertreten werden nur durch ein wirkliches, in Wahrheit gefühltes, Leib und Seele durchdringendes Leiden. Solle aber das Leiden Christi dasselbe und nicht bloß scheinbare Leiden gewesen sein, wie das der Sünder, so müsse es, da es dieselbe Wirkung hervorgebracht, auch dieselbe Ursache gehabt haben; es könne also aus einem sündlosen Gemüthe nicht hervorgegangen sein, es könne die Unsündlichkeit nicht zu seinem Grunde haben." Dem Verfasser selbst ist das Bedenkliche dieser Consequenz, nach welcher „das Heil von einem Sünder zu kommen" scheinen würde, nicht ent-

gangen. Allein er meint, daß „das Gefährliche" derselben sich verlieren werde, sobald wir erkennen, daß sie (wer? die Consequenz? oder die Gefahr?) auf einer ganz falschen Vorstellung von der Sünde beruht." Sie beruhe nämlich „auf dem Dualismus des Guten und Bösen, des Gesetzes und der Sünde, wodurch die Sünde zu etwas Positivem, Selbstständigem gemacht werde." Hier sucht nun der Verf., in der Manier jener abstracten Begriffsdialektik, die man in diesem Falle wohl nicht mit Unrecht als Sophisterei bezeichnen wird, zu beweisen, wie eben durch solche Verselbstständigung die Sünde zu etwas in sich selbst Berechtigtem erhoben, mithin ihr Begriff aufgehoben werde. Er stellt die Forderung, daß, „damit die Sünde zur Sünde werde, sie in ihrem Unrechte, in ihrer Negativität erkannt werde; denn sie sei nur als das Negative." Daß sie aber das Negative sei, das zeige sich in den Wirkungen, in denen sie ihre Kraft beweise; diese nämlich seien: Erkenntniß der Sünde, Traurigkeit, Wehmuth, Reue, Verlangen nach Gnade, Selbstverläugnung, Ergebung. „Wo die Sünde mit keiner dieser Wirkungen begleitet wäre, da müßten wir sagen, daß sie nicht vorhanden, daß sie todt, oder daß sie noch im Verborgenen, latent sei. Aber dann wäre sie eine Sünde ohne sündliche Wirkung, und somit auch noch nicht wirkliche Sünde." — Kann es, möchten wir hier den Verf. fragen, eine ärgere Begriffsverdrehung geben, als, Reue, Verlangen nach Gnade, Selbstverläugnung, Ergebung — sündliche Wirkungen zu nennen, zu behaupten, die Sünde sei erst da wirklich vorhanden, wo sie aufgehört hat, zu sein? Ist der Verf., indem er dies auszusprechen wagt, nicht offenbar auf dem Wege zu der Lehre der Ophiten, welche Böses in Gutes, Gutes in Böses verkehrt? Dennoch finden wir, daß er alles Ernstes auf seinen Sätzen beharrt, und die Anwendung von ihnen auf die evangelische Geschichte macht. „Die s. g. Verstocktheit, Hartherzigkeit, worüber der Heiland so oft Klage führt bei dem jüdischen Volke, und die in seinen Augen ein so großer Greuel ist, sei in Wahrheit nicht die höchste, sondern nur die niedrigste

Stufe der Sündhaftigkeit, es sei das noch unausgebildete, unentwickelte Schuldbewußtsein, das eben um seiner Sicherheit und Bedürfnißlosigkeit willen noch in sich selbst berechtigt sei." Die Sünde sei in jenen Verstockten „noch nicht in ihrer Kraft, nicht in ihrer wirksamen Wirklichkeit vorhanden gewesen, sie sei in ihnen noch todt gewesen, darum, weil sie nicht gewirkt habe." Daher auch habe der Heiland diesen Zustand der Unbußfertigkeit zwar „für den unfähigsten, in sein Reich zu kommen," aber auch für den „verzeihlichsten" (?) erklärt. Was dagegen die Person Christi anlangt, so mußten, „wenn die Wirkungen der Sünde, wie sie in seinem Leiden sich äußerten, eine erlösende Kraft haben sollten, sie nicht als eine bloß zu tragende Last auf ihm liegen, sondern mit ihrer ganzen Energie und eindringlichen Kraft in ihm wirksam sein," es mußte „die Realität der Sünde in ihn selbst gesetzt sein." Das Versöhnende dieser Ansicht soll nun, wie leicht zu erachten, darin liegen, daß es „gerade die Wirkungen der Sünde sind, in denen die Sünde selbst zu Grunde geht," daß „die Sünde in der Erkenntniß ihrer selbst und der Reue und all den schmerzlichen Gefühlen, die sie erzeugt, abstirbt, und daß dieses Streben des alten Menschen eben das Auferstehen des neuen ist." — Es ist nicht zu verkennen, daß von der in der Schule Hegels allgemein geltenden Ansicht, welche nicht nur die Möglichkeit, sondern welche die Wirklichkeit des Bösen für die conditio sine qua non des Guten hält, zu diesen Sätzen unsers Verf. nur Ein Schritt ist. Wir rechnen dem Verf. die Kühnheit, mit welcher er, als christlicher Theolog, diesen Schritt gethan hat, zum Verdienste an; er hat damit denen, welche über den wahren Sitz des Irrthums das richtige Bewußtsein haben, die Richtung gezeigt, welche ihre Polemik zu nehmen hat, um, wo möglich, der Gefahr vorzubeugen, daß dieselbe Consequenz nicht noch von Andern gezogen werde, von denen zu erwarten steht, daß sie einen ausgedehntern und verderblichern Gebrauch davon machen würden, als unser, bei allen speculativen Verwirrungen doch immer wohldenkender und ernst gesinnter Verfasser gemacht hat.

Die Uebelstände, welche wir in formaler Hinsicht an dem eben besprochenen Werke, wie an den übrigen seines Verfassers rügen mußten, finden wir zum Theil vermieden in einer Schrift, deren Inhalt wir, so gering sie an Umfang ist, doch ohne Bedenken zu dem Bedeutendsten rechnen dürfen, was sich von Seiten der ältern Hegel'schen Schule oder der sogenannten „rechten Seite" derselben über die allgemeinern Fragen der philosophischen Theologie in neuester Zeit hat verlauten lassen. „Natur oder Schöpfung?" hat Prof. Erdmann eine selbstständig veröffentlichte (Leipzig 1840) Abhandlung überschrieben, als deren nächster Zweck dieser angegeben wird, zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Forschung im Sinne philosophischer Systematik eine feste Gränze zu ziehen, dergestalt, daß dadurch jedes dieser beiden Gebiete vor Eingriffen, die es von der Seite des andern her erfahren könnte, gesichert werde. Der Gang der Untersuchung ist indeß nicht derjenige, welchen die fragenden Worte der Ueberschrift, oder welchen die Erklärung über den Zweck des Büchleins erwarten läßt. Es enthält dasselbe vielmehr eine gedrängte Recapitulation der Religionsphilosophie bis zu dem Puncte, wo die immanente Entwicklung dieser Wissenschaft, so wie dieselbe vom Verf. angesehen wird, auf den Begriff der Schöpfung hinführt; aus der Bestimmung dieses Begriffs erfolgt erst am Schlusse die Beantwortung der Frage, wie sich dieser Begriff und seine theologische Bedeutung mit dem Begriffe der Natur vertrage, so wie letzterer die Grundbestimmung der Naturphilosophie und der empirischen Naturforschung ausmacht. Der wissenschaftliche Charakter dieser Schrift ist daher in doppelter Beziehung der gerade entgegengesetzte von dem Charakter der zuletzt besprochenen; denn sie zeigt nicht nur durch die Frage selbst, welche sie sich zur Beantwortung vorgelegt hat, sondern auch durch die Art und Weise ihrer Beantwortung, wie ernst es ihr mit der Voraussetzung ist, daß die Philosophie nur als System, nur als organische Totalität des Wissens ihre Bestimmung erfüllen kann, und daß von ihr eine Lösung auch der

besondern Probleme, die man ihr vorlegt, nur in systematischem Zusammenhange, nur an der Stelle, welche diesen Problemen durch den Gesammtorganismus des Systems angewiesen ist, zu erwarten steht. Nur darin kommt allerdings auch sie mit jener überein, daß sie sich, wie jene, aller Polemik enthält, und den Gegensatz, in dem sie sich namentlich zu den Tendenzen des jüngeren Theiles der Schule befindet, nicht ausdrücklich hervortreten läßt.

In seiner philosophischen Systematik selbst schließt sich der Verf. im Gegenwärtigen nicht minder, wie in den zwei gleichzeitig erschienenen Grundrissen der Logik und der Psychologie *), auf das Engste an Hegel an, und es kann allerdings Wunder nehmen, wie er den Uebelstand nicht bemerkt hat, der sich ihm hieraus für diejenige Stellung seines Problems, um die es in gegenwärtiger Schrift doch wesentlich zu thun ist, ergeben mußte. Schon beim äußeren Anblick der Schrift wird jeder Leser sich fragen, was denn der speculativ-theologische Begriff der Schöpfung, oder der metaphysische der Natur, zu schaffen habe mit jener verhältnißmäßig so ausführlichen Erörterung über die geschichtlichen Religionen, mit welchen das Büchlein, in der Absicht, um auf diesem Wege den Begriff der Gottheit abzuleiten, der seinerseits wiederum zur Ableitung des Begriffs der Schöpfung dienen soll, eröffnet wird? Zwar dieses nur äußerliche Bedenken würde der Verf. nicht zu scheuen brauchen, wenn es eben nur ein äußerliches wäre, und nicht zugleich die Gestalt, hinter der ein ernsteres, tieferliegendes, in der wissenschaftlichen Natur der Begriffe, welche hier erörtert werden sollen, begründetes sich verbergen kann. Was nämlich an dem Gange der Entwicklung, den der Verf. einschlägt, auffallen muß, ist nicht sowohl das Ungewohnte desselben, als vielmehr, daß er, in Bezug auf die objectiv theologischen Begriffe, deren Ableitung hier bezweckt wird, nur die Bedeutung eines phänomenologischen haben kann. Um den

*) Der erstere bereits oben erwähnt. Der andere: Leipzig 1840.

wahren Begriff der Gottheit zu entwickeln, bemerkt der Verf. (S. 3), müsse ausgegangen werden von dem unwahren, nicht zwar von dem unwahren überhaupt, sondern von dem unwahren Gottesbegriffe, aus welchem der wahre sich entwickeln läßt, indem er aus ihm resultirt, d. h. von dem unvollendeten oder unvollständigen Begriffe der Gottheit. Aber was kann unter diesem „Resultiren" gemeint sein? Offenbar kein anderes, als eben ein geschichtliches, ein, wenn man will, psychologisches Resultiren des, als der „wahre", vorausgesetzten Begriffs der Gottheit nicht an und für sich selbst, sondern im Geiste, in der Vorstellung oder Erkenntniß des Menschen, — die subjective, nicht die objective Genesis dieses Begriffs. Ref. hat schon öfter darauf hingewiesen, wie bei Hegel der Gang der dialektischen Entwicklung innerhalb der Lehre vom „absoluten Geiste", seinen Haupt- und Grundzügen nach, so wie dieselben in der Encyklopädie dargelegt sind (in den religionsphilosophischen und ästhetischen Vorlesungen hat dieser Gang einige Modificationen erlitten, ohne aber daß jenes Hauptbedenken sich erledigt hätte), ein aus der Phänomenologie des Geistes in den objectiven Zusammenhang des Systems als solchen übertragener ist. Er kann nicht umhin, dieselbe Ausstellung hier gegen den Entwicklungsgang der vorliegenden Schrift zu erheben, mit dem Unterschiede jedoch, daß Hegel'n das Zugeständniß der Consequenz innerhalb des Zusammenhangs, welcher durch den Begriff des absoluten Geistes bezeichnet wird, nicht versagt werden darf; eine Consequenz, aus welcher die gegenwärtige Schrift so gewiß herausfällt, so gewiß wir annehmen dürfen, daß es ihr mit dem Bekenntnisse des Theismus, welches sich in ihr so laut und unzweideutig, wie nur selten innerhalb der Schule, ausgesprochen findet, Ernst ist. Bei Hegel hat der Begriff der Gottheit innerhalb der Religionsphilosophie überhaupt, also nicht bloß in den vorchristlichen Religionen, sondern allerdings auch noch in der „absoluten Religion," ein für allemal nur eine phänomenologische Bedeutung; er bezeichnet ein bestimmtes Verhalten des menschlichen Geistes

zur Idee, aber nicht die „absolute Idee“ in ihrer objectiven Reinheit; als solche tritt bei ihm die Idee erst am Schlusse der Lehre vom Geiste, durch Vermittelung des Begriffs der „Philosophie“ hervor. Unser Verf. dagegen will den Uebergang aus der phänomenologischen in die objective Dialektik innerhalb der Religionsphilosophie selbst geschehen lassen; es fällt ihm derselbe mit dem Uebergange von den außerchristlichen Religionen zur christlichen zusammen. Wir geben ihm zu bedenken, ob dieses Verfahren irgendwie ein wissenschaftlicheres zu nennen ist, als wenn Jemand, den Begriff der Natur in philosophischer Entwicklung darzustellen willens, von den unwahren Naturbegriffen älterer Philosophen anheben, und die allmählige Fortbildung derselben zu dem (voraussetzlich) wahren Naturbegriffe unserer modernen Wissenschaft für die objective Genesis dieses Begriffes im Zusammenhange des Systems geben wollte?

Aus diesem, durch die noch nicht hinlänglich überwundene Abhängigkeit von dem Meister der Schule verschuldeten Fehlgriffe ist es zu erklären, wenn wir die im Verlaufe der Schrift (S. 62 ff.) vom Verf. versuchte „weitere Entwicklung“ des auf dem Wege phänomenologischer Geschichtsbetrachtung abgeleiteten Gottesbegriffs, ungeachtet des Vortheils, der durch das Festhalten an dem Geiste der Methode und am Systeme für dieselbe gewonnen ist, und unbeschadet des sehr beträchtlichen Vorzugs, den die ungleich größere Präcision der Darstellung ihr sichert, doch mit ähnlichen Mängeln behaftet finden, wie die entsprechende in der Conradi'schen Schrift. Weil der Begriff der Gottheit, aus welchem der Verf. seinen Creationsbegriff zu entwickeln gedenkt, der objective ist, die vorangehende religionsphilosophische Ableitung aber eine bloß phänomenologische, so findet sich bald, daß er von dem Reichthume des Inhalts, der durch diese Ableitung für den Begriff gewonnen scheinen könnte, keinen Gebrauch machen kann, daß er, als wäre noch gar nichts vorangegangen, von vorn, von dem Allgemeinsten und Abstractesten beginnen muß. Die Gottheit ist ihm, am Beginne dieser „weiteren Entwicklung,“ „Geistigkeit

überhaupt" (S. 63), ja sie ist ihm etwas noch Abstracteres, als dieser Allgemeinbegriff der Geistigkeit, sie ist ihm „Substanz" in Spinoza's Sinne, „Substanz, als reine Affirmation, d. h. abstracte Identität". Wenn der Verf. für den Anfang seiner auf die Begründung des Creationsbegriffs ausgehenden Dialektik nur dieses Gottesbegriffs bedurfte, wozu dann das weite Ausholen von jenen religionsgeschichtlichen Philosophemen? Hätte sich derselbe nicht eben so gut aus den einfachsten metaphysischen Prämissen entnehmen lassen, oder ist nicht vielmehr dieser Anfang selbst die einfachste metaphysische Basis, auf die jede theologische Entwicklung überhaupt zurückgehen kann? Aber freilich, weil er dies ist, so finden wir uns hier wieder, nicht anders, wie bei Conradi, in dem unbequemen Falle eines voraussetzungslosen Beginnens der eigentlich theologischen Deduction. Des Verf.'s Begriff der Gottheit, mit so großem Aufgebote von Scharfsinn und von theologischer Gelehrsamkeit er ihn zur immanenten Bestimmung der Dreieinigkeit fortzuentwickeln sucht, bleibt nicht minder, wie der Conradische, in der Luft schweben, entbehrt nicht minder jener concreteren Bestimmungen, welche allein auf völlig unzweideutige Weise den lebendigen Schöpfer Himmels und der Erde von dem wesenlosen Schemen einer metaphysischen Kategorie unterscheiden können. Wir verkennen, indem wir diesen Tadel aussprechen, keineswegs, daß sich dieser Versuch auf eine sehr vortheilhafte Weise, nicht nur durch den Ernst der Gesinnung, der ihm sichtlich zu Grunde liegt, von den theologischen Philosophemen der „Linken", sondern auch, durch die Klarheit und Schärfe der Ausführung, von manchen, der Tendenz nach ihm verwandten Versuchen der „Rechten" unterscheidet; er wird, unter den mannichfaltigen Versuchen älterer und neuerer Begriffsdialektik, mit ihren unzureichenden Mitteln eines so tiefen und inhaltvollen Begriffs, wie der Begriff der göttlichen Dreieinigkeit es ist, sich zu bemächtigen, immer eine ehrenvolle Stelle einnehmen. Aber die Consequenz der „Linken" daß das solchergestalt durch die Triplicität der Momente, oder

nach kirchlichem Sprachgebrauche, der Personen in der göttlichen Substanz construirte Selbstbewußtsein Gottes **nur** dasjenige sei, welches er in den Geschöpfen hat, wird durch ihn, wie fremd solche auch dem Verf. für seine Person sein mag, wissenschaftlich eben so wenig widerlegt, wie durch die Ausführung, die Hegel selbst von dem Trinitätsbegriffe gegeben hat.

Indem nämlich der Verf. vom Begriffe des Schöpfers zum Begriffe der Schöpfung fortgehen will, so hat er für den Grund der letzteren, die von ihm, wie von allen Gliedern seiner Schule, als eine Nothwendigkeit gefaßt wird, welche mit der eigenen Nothwendigkeit des göttlichen Daseins und der göttlichen Natur zusammenfalle, keinen anderen Ausdruck, als (S. 106) den höchst unbestimmten, daß in dem Begriffe der Gottheit das Moment der **Besonderheit** „zwar hervorgetreten, doch aber nicht zu seinem vollen Rechte gekommen sei, indem es immer von dem Momente der Allgemeinheit gehalten, also diesem unterthan gewesen sei.“ Ref. bekennt, daß er sich bei dieser Formel, sofern durch sie etwas Anderes gesagt werden soll, als eben nur dies, daß wir **factisch** die Besonderheit noch in anderer Gestalt gesetzt finden, als in welcher sie die speculative Theologie als den Logos in Gott, als die Persönlichkeit des göttlichen Sohnes gesetzt hat, durchaus nichts Wissenschaftliches zu denken vermag, — so wenig wie bei der bekannten Hegel'schen, mit welcher die vorliegende zuletzt (S. 107. 115) eingeständlicher Weise auf Eins hinauskommt, von der „Aeußerlichkeit“, von dem „Außersichsein“ der absoluten Idee. Die „Berechtigung“ der Besonderheit zu ihrer Verselbstständigung gegen die Allgemeinheit scheint ihm in jener ganz eben so, wie in dieser, die „Nothwendigkeit“ des Außersichkommens der Idee, und, wie das „Außersichsein“ selbst, ein ganz leeres Wort, nur bestimmt, die **Thatsächlichkeit** des Gegebenseins einer Welt, welche zur Reinheit der „Idee“ nicht in allen Stücken passen will, zu verhüllen. So lange ihm aber, statt dieser Redensarten nichts wissenschaftlich Motivirteres geboten wird, sieht er nicht, was ihn abhalten könnte, vor einer so inhaltslosen

Abstraction jedenfalls dem christlichen Dogma von einem freien Willensacte des Schöpfers den Vorzug zu geben, selbst wenn er sich zuletzt, was doch nicht der Fall ist, bei dem: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas, beruhigen müßte. Am wenigsten begreift er, wie ein so aufrichtig theistisch gesinnter Philosoph, wie unser Verf., nicht fürchten darf, dem von ihm (S. 92) perhorrescirten „modernen Pantheismus" gewonnenes Spiel zu geben, wenn er ihm die Nothwendigkeit, und zwar ausdrücklich (S. 110) die rein metaphysische Nothwendigkeit der Existenz des Besondern in Form der Aeußerlichkeit gegen das Allgemeine zugesteht. Denn da solche Verselbstständigung des Besondern, wenn nicht offenbarer Dualismus gelehrt werden soll, doch nicht das Letzte sein kann, da auch in das verselbstständigte Besondere das Allgemeine wieder eingehen und die Herrschaft darüber gewinnen muß: wie kann man dann hier die Folgerung noch umgehen, daß weder das verselbstständigte Besondere als solches, noch das demselben gegenüberstehende, eine unselbstständige Besonderheit in sich gebunden haltende Allgemeine, sondern nur das mit der Selbstständigkeit des Besonderen in Eins gebildete oder aus dieser Selbstständigkeit in sich zurückgekehrte Allgemeine, d. h. der innerweltliche, Mensch gewordene Gott, oder, was gleichviel: die gottbeseelte Welt, das wahrhaft Seiende und Wirkliche ist?

Betreffend nun die Folgerung, welche der Verf. aus diesen Prämissen für die Frage gezogen hat, die ihm zur Beantwortung vorlag, so besteht dieselbe der Hauptsache nach darin, daß für den Begriff der Schöpfung ein doppelter Gesichtspunct der Betrachtung geltend gemacht wird: der eine, nach welchem sie vermöge der Wurzel, die sie in dem eigenen Begriffe Gottes hat, Natur, d. h. etwas durch sich selbst, nicht durch Anderes Seiendes, der andere, nach welchem sie, als das äußerlich Gewordene, Creatur, κτίσις, Werk Gottes sei. Beide Gesichtspuncte glaubt er von dem christlichen Dogma durch die Duplicität der Begriffe von der Schöpfung und der Erhaltung anerkannt; wie nämlich der erstere die Abhängigkeit der

Welt von Gott, so bezeichne der letztere ihre Selbstständigkeit, ihr Durch=sich=oder Von=sich=selbst=sein. Eben damit aber sei der Unterschied des naturwissenschaftlichen Gesichtspunctes von dem religiösen gegeben; jener nämlich betrachte die Natur eben nur als Natur, er ignorire das Moment der Creatürlichkeit, der Abhängigkeit von dem Schöpfer; für diesen dagegen sei Beides, die Natürlichkeit und die Creatürlichkeit der Welt, gleicher Gestalt vorhanden. Diese Unterscheidung gelte auch für den speculativen Standpunct. Die Betrachtung des Universums oder der Welt komme in dem Systeme der Wissenschaft zweimal vor, einmal als Naturphilosophie, das anderemal als Theil oder inwohnendes Moment der Religionsphilosophie. Gleich der empirischen Naturforschung habe die Naturphilosophie, als Wissenschaft von der inwohnenden Vernünftigkeit der Natur, jede ausdrückliche Beziehung der Natur auf ihren Schöpfer, mithin auch jedes Eingreifen des Letztern durch Wunder in den gesetzlichen Zusammenhang des Naturlebens beharrlich abzulehnen: der Religionsphilosophie bleibe es dagegen vorbehalten, den Gesichtspunct der Erhaltung, welchen die erstere einzig kenne, durch den der Schöpfung ergänzend, auch der ausdrücklich erscheinenden Thätigkeit des Schöpfers auf dem Gebiete des Naturlebens, also mit dem Schöpfungsbegriffe auch dem Wunderbegriffe die ihm gebührende Stelle einzuräumen.

Ref., obgleich in der Sache, d. h. nicht nur in der Unterscheidung des naturwissenschaftlichen und des religiösen Standpuncts überhaupt, sondern ausdrücklich in der, auf Grund des Begriffs philosophischer Methodik dem ersteren vor dem letzteren zugestandenen Priorität, mit dem Verf. einverstanden, bekennt jedoch, durch die Wendung, mit welcher er diese Unterscheidung, diese Priorität begründen will, nicht befriedigt zu sein, und die Schwierigkeit, von welcher die Unterscheidung eigentlich gedrückt wird, nicht einmal berührt gefunden zu haben. Nach den Worten des Verf. (S. 118. f. vergl. S. 115; sein Sinn kann schwerlich dieser sein), könnte man auf den Gedanken kommen, denjenigen Naturbegriff, mit welchem es, wo

nicht die empirischen Naturwissenschaften, doch jedenfalls die Naturphilosophie zu thun hat, für einen und denselben zu nehmen, mit dem Begriffe der Natur in Gott, d. h. des Momentes der Besonderheit, so wie dasselbe noch im Begriffe der Gottheit enthalten, noch nicht aus ihm herausgetreten ist. Dies aber kann der Verf. unmöglich sagen wollen, ohne dadurch den religionsphilosophischen Begriffen sowohl von dem Schöpfer, als auch von der Schöpfung, auf eine Weise zu präjudiciren, die gewiß nicht in seiner Absicht liegt. Die Nothwendigkeit, die Vernunftmäßigkeit, welche die Naturphilosophie in der äußern Natur nachzuweisen sucht, ist ohne Zweifel auch ihm eine andere, als die inwohnende Nothwendigkeit der Besonderheit in Gott, oder des göttlichen Logos. Sie ist ihm schon darum eine andere, weil in ihr (S. 122) jene Bestimmung der Aeußerlichkeit, des äußerlichen Daseins, gesetzt ist, welche in dem Begriffe der Gottheit als solcher nicht gesetzt sein soll. Wenn sich daher auch der Verf., im Interesse des Theismus, zu dem er sich bekennt, und im Interesse der von ihm aufgestellten Unterscheidung zwischen Natur- und Religionsphilosophie, dagegen sträubt (S. 126), den naturphilosophischen Uebergang von der „logischen Idee" zur Natur mit dem (religionsphilosophischen) Uebergange vom Begriffe des Schöpfers zu dem der Schöpfung zu verwechseln: so wird er doch nicht in Abrede stellen, daß er zur Naturphilosophie Voraussetzungen mitbringt, die für die Religionsphilosophie erst mit dem Begriffe der Creation, der Entäußerung des göttlichen Momentes der Besonderheit, eintreten, zuvor aber nicht für dieselbe vorhanden sind. Ein Unterschied wird allerdings zwischen dem Begriffe der „Aeußerlichkeit" oder des „Außersichseins" in beiden Sphären sein müssen; aber worin dieser Unterschied bestehen soll, darauf ist der Verf. uns die Antwort schuldig geblieben. Reine Nothwendigkeit, reine Vernünftigkeit, ohne alle Beimischung von Willkühr, oder von Abhängigkeit von einem Außernatürlichen, kann die Naturphilosophie so wenig, wie die Religionsphilosophie, in der Natur nachweisen, — dies bringt für den Verf.

selbst eben schon jener Begriff der Aeußerlichkeit mit sich, durch welchen er, mit Hegel, die Natur von der „reinen Idee," wie sie das Object der Logik ist, unterscheidet. Dem Naturphilosophen zumuthen wollen, daß er, von jenem Momente der Abhängigkeit oder der Willkühr abstrahirend, nur der reinen Vernünftigkeit in der Natur nachgehen soll, dies hieße offenbar so viel, als von ihm verlangen, er solle aufhören, Naturphilosoph zu sein, er solle zum Logiker werden. Wodurch nun unterscheidet sich dieses Moment der Willkühr oder der Abhängigkeit, welches auch der Naturphilosoph in der Natur anzuerkennen hat, von jenem, welches erst der Religionsphilosoph mittels des Creationsbegriffs in sie hineinträgt? Hier läßt uns, wie gesagt, der Verf. im Stiche. Ihm selbst würde die Schwierigkeit, die er hier ungelöst zurückgelassen hat, wohl nicht unbemerkt geblieben sein, hätte nicht die oben gerügte, von Hegel auch auf ihn übergegangene Vermengung des phänomenologischen Standpuncts mit dem objectiv dialektischen seinen Blick auch hier befangen gehalten. Wir glauben nämlich nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß der Verf. unter derjenigen Nothwendigkeit, die er von dem Inhalte der Naturphilosophie prädicirt, in der That nur die phänomenologische versteht, welche auf einem gewissen Standpuncte unsers Bewußtseins uns die Natur als einen Inbegriff schlechthin nothwendiger Gesetze und Daseinsformen erscheinen läßt; schon der Ausdruck, dessen er sich (auf Schaller's Vorgang, vergl. Bd. I. S. 97 dieser Zeitschrift) S. 126 bedient, „daß in dem Uebergange von der logischen Idee zur Natur nicht die Idee, sondern wir übergehen, scheint darauf hinzudeuten. —

Unbedenklich als das Gediegenste, was auf dem Felde reiner Speculation in den letzten Jahren von der Hegel'schen Schule ausgegangen ist, dürfen wir endlich die Schrift von W. Vatke über die menschliche Freiheit *) nennen, mit der wir

*) Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade wissenschaftlich dargestellt. Berlin 1841.

für diesmal diese Uebersicht der Hegel'schen Literatur beschließen wollen. Wir glauben den scharfen Tadel, welchen wir im Ganzen oder im Einzelnen über die meisten der bisher erwähnten Productionen auszusprechen uns genöthigt fanden, nicht besser motiviren, die Unparteilichkeit der Gesinnung, aus welcher dieser Tadel hervorging, nicht besser bethätigen zu können, als wenn wir ihnen das genannte Werk gegenüberstellen, als ein solches, das nicht nur relativ unter ihnen den Vorzug verdient, sondern das auch an sich selbst ein werthvolles ist und in der philosophischen Literatur, wir sprechen es mit Zuversicht aus, eine bleibende Stelle einnehmen wird. Solche Stelle darf es beanspruchen nicht zwar durch Neuheit oder Eigenthümlichkeit der philosophischen Grundansicht, — es hält sich strenger, als irgend eine der zuvor genannten Schriften, an Hegel, — auch nicht durch künstlerische Vorzüge der Darstellung, — der Styl ist reizlos und trocken, trockener, als wir vom Verf. nach seiner Darstellung der biblischen Theologie des A. T., in welche, wie es scheint, der historische Stoff etwas mehr Leben und Bewegung gebracht hat, erwartet hätten, besonders aber leidet er an einer lästigen Weitläuftigkeit, wodurch auch die Uebersicht des Ganzen nicht eben erleichtert wird; — wohl aber durch die Gründlichkeit, mit der sich der Verf. den philosophischen Standpunct Hegels zu eigen, und mittelst desselben sich in einem Grade, wie es bisjetzt nur Wenigen gelungen, zum Herrn über den schwierigen und widerspenstigen Stoff, der ihm zur Verarbeitung vorlag, gemacht hat. Wenn in den Darstellungen anderer Anhänger, besonders derer, die es auf Wirkung auf die Menge abgesehen haben, der genannte Standpunct bei weitem mehr, als es in den eigenen Darstellungen seines Urhebers der Fall ist, trotz aller pomphaften Anpreisungen, als ein armer und dürftiger zu erscheinen pflegt; so ist um so entschiedener das Verdienst einer Darstellung anzuerkennen, welche uns, in Bezug auf die wichtigsten und tiefsten Probleme des Denkens, den Gehalt, den Reichthum dieses Standpuncts in einem Umfange zum Bewußtsein bringt, der hin und wieder vielleicht selbst

seinen Urheber überrascht haben würde. Es ist solches Verdienst nicht nur von den Jüngern des Standpunctes, denjenigen nämlich, die es aufrichtig meinen und nicht bloß äußerlich mit der Speculation buhlen oder Prunk treiben wollen, anzuerkennen, sondern gewiß nicht minder auch von denen, welchen der Standpunct als solcher nicht genügt, dafern sie nur irgendwie sich in ein Verhältniß zu ihm zu setzen, und von dem Wahren, welches er enthält, für sich Gebrauch zu machen wissen. Denn gerade dies ist das wirklich Werthvolle und in aller Weise Dankenswerthe, was durch Arbeiten dieser Art geleistet wird, daß in ihnen deutlicher, als irgendwo sonst, dasjenige zu Tage kommt, was wir den Nettogewinn der philosophischen Entwicklung nennen möchten, derjenige Gehalt wissenschaftlicher Einsicht, der, obgleich nicht *jedem* Standpuncte zugänglich, doch von der Besonderheit *des* Standpunctes, der ihn zunächst erarbeitet hat, unabhängig bleibt, und von *aller* wahren Philosophie, nachdem sie ihn einmal errungen hat, festgehalten werden muß und nicht wieder aufgegeben werden darf.

Das Problem, welches diese Schrift zu lösen sucht, hat in dem Umfange, wie es vom Verf. gefaßt worden ist, für den philosophischen Standpunct, auf welchem derselbe steht, das Unbequeme, daß es mehr von Außen an denselben herangebracht, als aus ihm selbst erzeugt scheint. Sieht man sich im Hegelschen Systeme, so wie dasselbe in der Encyklopädie dieses Denkers verzeichnet ist, nach der Stelle um, welche dem Begriffe der menschlichen Freiheit anzuweisen wäre, so findet sich entweder keine für ihn, oder es findet sich eine Mehrheit von Stellen, an welche er mit gleichem wissenschaftlichen Rechte, mit gleicher innerer Nothwendigkeit, zu gehören scheint. Das Allgemeine, Metaphysische dieses Begriffs, der Begriff zwar nicht der menschlichen, aber der Freiheit überhaupt, ohne den, wie doch vorauszusetzen, die menschliche Freiheit nicht wissenschaftlich erörtert werden kann, nimmt seine Stelle innerhalb der Logik in Anspruch; und in der That fehlt es in Hegels Logik, wenn auch Freiheit nicht ausdrücklich unter diesem Namen als

eine besondere Kategorie vorkommt, nicht an mancherlei Spuren, welche auf die Voraussetzung hinleiten, entweder daß der Begriff der Freiheit mit irgend einer bestimmten anderen Kategorie für gleichbedeutend, oder auch, daß er für eine durch die ganze Logik sich hindurchziehende Grundbestimmung zu nehmen sei. Die menschliche Freiheit als solche aber scheint, wie der Begriff des Geistes bei Hegel gestaltet ist, nach einer ihrer Seiten dem subjectiven, nach einer andern dem objectiven, nach einer dritten endlich dem absoluten Geiste anzugehören. In keiner der entsprechenden Lehren nun finden wir dort eine ausdrücklich diesem Begriffe gewidmete Entwickelung, wohl aber in jeder derselben eine nicht unbeträchtliche Masse verschiedenartiger, zum Theil selbst an verschiedene Stellen jeder einzelnen Lehre vertheilter Bemerkungen, von denen wir, nach ihrer Beschaffenheit nicht zweifeln können, daß sie in einer Theorie der Freiheit als solcher ihren Platz würden finden müssen. In diesem Umstande liegt ohne Zweifel der Grund, weshalb in der ersten Zeit der Hegel'schen Schule das Problem der menschlichen Freiheit verhältnißmäßig nur wenig in den Vordergrund der Verhandlung getreten ist. Hegel selbst würde es wahrscheinlich abgelehnt haben, sich in abgesonderter Erörterung darauf einzulassen, und seine älteren Schüler, welche sich nur selten über die ausdrückliche Gestalt der Behandlung, worin sie die Gegenstände der Wissenschaft von dem Meister überkommen hatten, hinauszuwagen pflegten, fanden um so weniger Veranlassung, sich ausführlicher darauf einzulassen, je geringer damals noch die Wechselberührung zwischen der Schule und den wissenschaftlichen, namentlich theologischen, Interessen war, die außerhalb der Schule verhandelt wurden. Die gegenwärtige Untersuchung hat es kein Hehl, daß die zunehmende Lebhaftigkeit dieser Wechselberührung es ist, welche zu ihr den Impuls gegeben, welche den Verf. vermocht hat, aus dem durch das System selbst vorgezeichneten Kreislaufe der Begriffsentwicklung herauszutreten, und für Probleme, deren Stellung ihm nicht durch das System als solches, sondern durch die von mehr practisch-religiösen

Interessen ausgehende theologische Discussion gegeben war, in dem durch ersteres herausgearbeiteten Gedankenmaterial die Lösung zu suchen. Der Verf. sagt es nicht ausdrücklich, aber der aufmerksame, in der neuesten theologisch-philosophischen Literatur hinlänglich bewanderte Leser wird es leicht gewahr, daß er sogar ein bestimmtes, einzelnes Werk dieser Literatur bei der Ausarbeitung seines Buches, und namentlich bei der Richtung, welche die demselben einverwebte Polemik nimmt, zunächst vor Augen gehabt hat, die bekannte Schrift von Jul. Müller über die Sünde, dieselbe, welcher er schon früher (in den Hall. Jahrbüchern, Jahrgang 1840) eine ausführliche Beurtheilung gewidmet hatte. Zwar hat es der Verf., nach dem Vorgange ähnlicher Darstellungen von Hegel und Daub, vorgezogen, die polemischen Beziehungen seines Werkes so allgemein und indirect als möglich zu halten; selten oder nie wendet er sich gegen namentlich aufgeführte, besonders gleichzeitige Schriftsteller, oder ausdrücklich angeführte Aeußerungen derselben; dagegen befleißigt er sich seinerseits, die von ihm bekämpften Ansichten begrifflich zu entwickeln, und, so weit es sich thun läßt, als untergeordnete Momente in die höhere, organische Einheit der seinigen aufzunehmen. Dasselbe Verfahren beobachtet er auch gegen das Müller'sche Werk; doch entdeckt man leicht, daß seine Darstellung zu diesem in einem näheren Verhältnisse, als zu irgend einem andern steht, ja daß sie ihr Verhältniß zu andern, älteren und neueren Lehrgegensätzen sich an den meisten Stellen durch dieses Buch vermitteln läßt.

Ungeachtet der Schwierigkeiten, die sich ihm, wie man hieraus ersieht, auf seinem Standpuncte entgegenstellen mußten, hat es jedoch der Verf. auf eine streng methodische Abhandlung seines Gegenstandes abgesehen; er legt in diesem Sinne ausdrücklich die Frage vor, an welche Stelle des Systemes derselbe gehöre. Die Antwort lautet kurz: in die Religionsphilosophie; auf das nähere Verhältniß zur Hegel'schen Bearbeitung der Religionsphilosophie, dessen Erörterung leicht neue Schwierigkeiten hätte an den Tag bringen können, läßt sich der Verf. nicht weiter

ein. Es sei uns erlaubt, an diese Erklärung des Verf. die Bemerkungen zu knüpfen, welche wir über das, bei allem wirklich Gehaltvollen und Bedeutenden, welches der Verf. für seinen Gegenstand zu leisten durch den Hegel'schen Standpunct befähigt worden ist, dennoch, unsers Erachtens, zwischen diesem Standpuncte und dem wahrhaften Begriffe des Gegenstandes zurückbleibende Mißverhältniß nicht unterdrücken können. — Der Verf., indem er das Problem der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade der Religionsphilosophie vindicirte, hat dies in einem Sinne gethan, der gewiß von Niemand mit aufrichtigerm Beifall, mit lebhafterer Zustimmung aufgenommen werden kann, als von solchen Gegnern Hegels, die, wie Ref., durch den Geist der Hegel'schen Methode selbst, auf dem Gebiete der Religionsphilosophie oder philosophischer Theologie noch einen Schritt über den von Hegel erreichten Standpunct hinaus gefordert glauben. Er dringt mit einer Klarheit und wissenschaftlicher Motivirung, wie wir noch bei keinem andern Anhänger Hegels gefunden zu haben uns erinnern, auf eine solche Bestimmung des Begriffs der religiösen Sphäre, wodurch sowohl die Unabhängigkeit derselben von der Philosophie und überhaupt von allem Theoretischen festgestellt, als auch anderseits das Sein ihres Inhalts für die Philosophie, ihre Bedeutung als eines eigenthümlichen gegenständlichen Bereichs für letztere, gerettet wird. Das Inhaltsgebiet der Religion soll sich nach ihm zur philosophischen Erkenntniß genau eben so, und nicht im Mindesten anders verhalten, wie etwa die rechtlich-sittliche, oder wie die ästhetische Sphäre. Das religiöse Erkennen soll weder an die Stelle des philosophischen, noch umgekehrt das philosophische an die Stelle der religiösen Substanz treten können, wohl aber soll die letztere ganz eben so einen gegenständlichen Inhalt für die philosophische Erkenntniß bilden, wie jedes andere Substantielle, das geistige sowohl, als das natürliche. Wie ernst es dem Verf. ist mit dieser Gestaltung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie, erhellt aus seinem ganzen Werke; auch hat

er im Allgemeinen gewiß nicht Unrecht, dieselbe für die dem Sinne Hegels entsprechende auszugeben. Nur fragt es sich, ob der diesem Verhältnisse entsprechende Begriff der religiösen Inhaltssphäre in Hegels Religionsphilosophie wirklich eine concrete Durchführung erhalten hat; ob er eine solche, der Gesammtanlage des Systems zufolge, hat erhalten können? Die eigene Darstellung unsers Verf. scheint, näher betrachtet, eher gegen, als für die Bejahung dieser Frage zu zeugen. Denn obgleich sie sich für eine religionsphilosophische giebt, so entnimmt sie doch, zum Theile selbst eingeständlicher Weise, ihren Inhalt fast durchgehends aus Sphären, die in der Ordnung des Systemes der religionsphilosophischen vorangehen; aus der psychologischen, der ethischen, hin und wieder auch der logisch-metaphysischen. Ein nicht unbeträchtlicher Theil dieses Inhalts ist auch wohl ein solcher, der nicht sowohl einer bestimmten einzelnen philosophischen Disciplin anzugehören, als vielmehr in allgemeinen Reflexionen über die Gedankenentwicklung innerhalb des Systemes überhaupt und die durch dieselbe zu gewinnenden Resultate, oder über das Verhältniß einzelner Theile des Systemes zu einander und zu dem Ganzen, zu bestehen scheint. — Man könnte dies auf die besondere Aufgabe der Abhandlung schieben; man könnte sagen, daß es die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Sphäre mit sich bringe, daß sie es hauptsächlich mit solchen Begriffen zu thun hat, welche für die Religionsphilosophie nur Incidenzpuncte ausmachen, und also sie veranlassen, sich aus dem ihr eigenthümlichen Begriffsgebiete heraus, rückwärts zu werden. Aber einestheils würde diese Ausrede wohl dem Verf. selbst nicht genügen, der ein sehr bedeutendes Gewicht gerade auf den specifisch religionsphilosophischen Gehalt seiner Aufgabe legt; anderntheils braucht man nur weiter nachzufragen, was denn für Gegenstände zuletzt als die der Religionsphilosophie im strengsten Sinne eigenthümlichen zurückbleiben sollen, um gewahr zu werden, wie man bei jedem einzelnen dieser Gegenstände auf ganz ähnliche Schwierigkeiten und Uebelstände trifft. Schon der Name der Religionsphilosophie,

welche die neueste Schule demjenigen Theile der Philosophie, welchem die eigentlich theologischen Probleme anheimfallen sollen, gegeben hat, schon dieser Name deutet darauf hin, daß als eigentlicher, unmittelbarer Gegenstand dieser Disciplin die geschichtliche Erscheinung der Religion zu fassen sein wird. Die geschichtsphilosophische Behandlung tritt offenbar auch bei Hegel in den Vordergrund, und es fragt sich nur, ob bei derselben überhaupt noch ein hinreichender Grund vorhanden ist, die Religionsphilosophie als eine besondere Wissenschaft von anderer Geschichtsphilosophie auszusondern. Wäre ein solcher Grund vorhanden, so müßte er, sollte man meinen, nirgends anders zu suchen sein, als in dem absoluten Gehalte, der in den geschichtlichen Religionen für das menschliche Geschlecht zur Offenbarung kommt. Wenn nun aber, wie das Beispiel der vorliegenden Abhandlung zeigt, eben der absolute Gehalt der Religion, begrifflich aufgefaßt, unaufhörlich in andere Sphären hinüberweist: so sehen wir uns somit in einem Kreise herumgeführt, aus dem es in der That nicht leicht ist, einen Ausgang zu finden.

Um es nämlich gerade heraus zu sagen: wir finden uns durch die vorliegende Arbeit, je größer die Gründlichkeit ist, mit der sie auf dem einmal eingenommenen Standpuncte zu Werke geht, um so mehr in der längst gefaßten Ueberzeugung bestärkt, daß es die Hegel'sche Philosophie, bei allem guten Willen, auch in praktischer Beziehung über den Kreis der Bestimmungen, welche in der rechtlich-sittlichen Sphäre gegeben sind, hinauszugehen, eigentlich doch nur zu dem Postulate einer speculativen Theologie und einer theologischen Ethik, nicht zur wirklichen Ausführung einer solchen, bringen kann. Was die gewöhnlich sogenannte theoretische Seite der Religion anlangt, so treffen wir beim Verf. auf das ausdrückliche Eingeständniß, daß nicht in ihr die Substantialität und Selbstständigkeit des Religionsbegriffs zu suchen ist. Diese Seite ist theils der Religion mit der Philosophie gemein, theils, wiefern die Religion auch nach dieser Seite ein Eigenthümliches hat, so besteht

dasselbe in Momenten entweder der bloß endlichen oder psychologischen, oder der ästhetischen Vorstellung; auf alle Weise also in solchen, die für sich allein nicht hinreichen, das Inhaltsgebiet der Religion in eigenthümlicher Selbstständigkeit von andern Gebieten abzugränzen. Der „eigentliche Kern der Religion" besteht vielmehr nach unserm Verf. (S. 21) „im innern Cultus, in der lebendigen und praktischen Vermittlung des Selbstbewußtseins mit dem Göttlichen, wobei Gefühl, Vorstellung, Gedanke nur sich ablösende und durchdringende Formen für den unendlichen Inhalt bilden, die Grundformen aber im höheren Selbstbewußtsein und der Bestimmtheit des Willens zu suchen sind, woraus die Frömmigkeit und religiöse Gesinnung als concrete und gediegene Gestaltung der wirklichen Religion erwächst." Gewiß sehr wahr; nur bleibt es auffallend, wie der Verf., und mit ihm so manche seiner speculativen Glaubensgenossen, den Widerspruch nicht hat bemerken wollen, dessen sich die Hegel'sche Philosophie schuldig macht, wenn sie erst auf dem Gebiete der außerreligiösen Ethik, welche bekanntlich nach ihr mit der Rechtsphilosophie und Politik zusammenfällt, das Moment der subjectiven „Moralität" oder „Gesinnung," als die abstracte Basis für die concrete Gestaltung der objectiven „Sittlichkeit", hinter die letztere zurückstellt, und dann mit einem Male wieder eben diese Subjectivität selbst ohne etwas Anderes, als die bloßen, an sich leeren Prädicate der „Frömmigkeit" und „Religiosität" beigefügt zu haben, als „concrete und gediegene Gestalt" geltend machen will. Die richtige Consequenz ließe erwarten, daß, wenn einmal auf dem Gebiete der Subjectivität zwischen einem endlichen und einem unendlichen Principe, zwischen Moralität und Religiosität unterschieden worden ist, diesem Unterschiede ein entsprechender auf dem Gebiete der objectiven Gestaltung zur Seite gehen wird. Fragt man aber, worin denn die der subjectiven Frömmigkeit entsprechende objective Gestaltung bestehen solle, so kann man es gewiß nur für eine ausweichende Antwort ansehen, wenn der Verf. anderwärts den Begriff eines Reiches Gottes aufstellt, welches

zugleich die endliche und die unendliche objective Gestaltung der diesseitigen Wirklichkeit des Geistes, zugleich den Staat und die Kirche umfassen soll. Die Kirche allein zu nennen, welches näher gelegen hätte, hat ihn unstreitig das richtige Gefühl zurückgehalten, wie dieselbe nach dem Zusammenhange der Hegelschen Ethik und Geschichtsphilosophie doch allzusehr in den Rang eines bloßen Beförderungsmittels der subjectiven Frömmigkeit zu stehen kommt. — Wie viel einleuchtender, als solche Halbheiten, ist die, vom Verf. anderwärts bekämpfte Folgerung, welche, bei übrigens ungleich mehr zum Positiven des christlichen Religionsglaubens sich hinneigende Gesinnung, Rothe aus den Hegel'schen Prämissen gezogen hat!

In die Mühe also, welche sich der Verf. gegeben hat, seiner Abhandlung den Charakter einer speculativ-theologischen, einer religionsphilosophischen zu ertheilen, können wir das Verdienst derselben, das wir ihr übrigens so willig zuerkennen, nicht setzen. Was er auch thut und sagt, um das angeblich religiöse Moment der Willensfreiheit von dem rein ethischen zu unterscheiden, um das, in dem sittlichen Willen des Menschen sich manifestirende Moment der „göttlichen Gnade" als ein solches zu bezeichnen, welches einer andern Sphäre angehört, als jene Befriedigung, die auf dem Gebiete der rein menschlichen Moralität das einfache Resultat der Harmonie zwischen subjectiver Gesinnung und den objectiven, sittlichen Verhältnissen ist, denen sich diese Gesinnung einfügen soll, — das Alles erscheint vor einer genauern wissenschaftlichen Prüfung als bloße Versicherungen; Versicherungen, die bei unserm Verf., wie bei seinem philosophischen Meister, immerhin aus einem sehr ehrenwerthen Grunde subjectiver Religiosität sich herleiten mögen, und in diesem Grunde auch ganz unstreitig ihre gute Berechtigung haben, denen aber wirkliche, wissenschaftliche Begründung so gewiß abgeht, so gewiß das schroffe Abbrechen bei einer, man sage, was man wolle, einseitig subjectiv bleibenden Gestaltung des „absoluten Geistes" mit dem eigenen Grundgesetze und Grundtypus der Hegel'schen Methode

unvereinbar ist. Es hätte einer ganz anderen Ausprägung des Begriffs vom göttlichen Reiche bedurft, wenn davon die Rede sollte sein können, diesen Begriff für die absolut geistige Objectivität, die jenem Subjectiven entspräche, zu erkennen; und freilich würde bei solcher Ausprägung nicht zu umgehen gewesen sein, einen Theil der Verwirklichung dieses Begriffs ins Jenseits hinüberzuverlegen. Die Scheu vor jeder Anerkennung eines Jenseits aber theilt der Verf. mit seiner ganzen Schule; von einer solchen nämlich, durch welche irgendwie das Jenseits in eine Continuität mit der diesseitigen Wirklichkeit gesetzt, oder zur idealen Ergänzung derselben wissenschaftlich herbeigezogen würde. Denn in anderm Sinne, im Sinne einer bloßen Wiederholung und Vervielfältigung des Diesseits in der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, meint allerdings auch er, hierin mit Strauß sich begegnend, mit dem sonst der Charakter seines wissenschaftlichen Thuns wenig gemein hat, die Annahme eines Jenseits nicht umgehen zu können. — Man könnte versucht sein, zu fragen, ob nicht die Durchlöcherung des Hegel'schen Systemes, welche, wie oben gezeigt, mit der Behauptung eines solchen Jenseits gesetzt ist, früher oder später dem Verf. zum Bewußtsein kommen und ihm eine Veranlassung werden könne, die Gründe, die ihn zur stillschweigenden Ablehnung der religiösen Glaubenssätze über den substantiellen Zusammenhang des Jenseits mit dem Diesseits vermocht haben, einer nochmaligen Revision zu unterwerfen.

In Folge dieser Bemerkungen glauben wir den Gesichtspunct der Beurtheilung nicht vortheilhafter für das Werk des Verf. stellen zu können, als wenn wir den vom Verf. selbst angegebenen umkehren, und also von dem Werke behaupten, daß es, im Widerspruche allerdings mit seinem äußerlichen, formalen Verhalten, thatsächlich oder seinem wirklichen Gedankeninhalte nach, seinen Standpunct nicht innerhalb der Religionsphilosophie, sondern innerhalb der außerreligiösen Ethik, oder, um mit Hegel zu reden, der Objectivität des Geistes nimmt, und mit theologischem oder religionsphilosophischem,

kurz mit absolut geistigem Inhalte nur in so weit sich befaßt, als derselbe sich in der ethischen Sphäre spiegelt, und, um dieselbe in sich selbst zu vollenden und wissenschaftlich abzuschließen, innerhalb ihrer vorausgenommen sein will. Damit ist nun allerdings ausgesprochen, daß man einen befriedigenden Aufschluß über den eigentlichen und tiefsten Grund der menschlichen Freiheit nicht in dem Werke zu suchen hat. Solcher nämlich kann, wiefern er überhaupt von menschlicher Wissenschaft gegeben werden kann, nur im Zusammenhange einer speculativ-theologischen, auf die tiefsten Haupt- und Grundprobleme der Metaphysik zurückgehenden Untersuchung gegeben werden. Nur von den, in ihrer wahrhaften Tiefe erfaßten Begriffen Gottes und der Schöpfung aus läßt sich wissenschaftlich zu der eigentlichen Wurzel des Begriffs der creatürlichen und namentlich der menschlichen Freiheit gelangen. Die psychologisch-ethische Untersuchung setzt ihrerseits nicht sowohl diesen Begriff voraus, als vielmehr sie beschäftigt sich mit der philosophischen Entwicklung der Momente des endlichen, erscheinenden Geisteslebens, aus denen in einem höhern Zusammenhange die speculativ-theologische Betrachtung den Begriff der sittlichen Freiheit des Menschengeistes hervorzubilden hat. Ein solches nun ist in der That auch das Verfahren unsers Verf., und aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, rechtfertigt sich mancher Zug seiner Abhandlung, der, aus einem andern Gesichtspuncte angesehen, befremden würde. So weit seine Theorie von der gewöhnlichen äquilibristischen entfernt ist, so hat sie doch in gewissem Sinne den Ausgangspunct mit ihr gemein, nämlich den metaphysisch ungerechtfertigt bleibenden Begriff des aequilibrium, der Willkühr, als einer an dem zur sittlichen Freiheit bestimmten Geschöpfe haftenden Qualität, ohne welche die Freiheit unmöglich, d. h. ohne welche sie eben nicht Freiheit wäre. Hinsichtlich dieser Unmöglichkeit der Freiheit ohne die Beimischung der Willkühr, so wie hinsichtlich der thatsächlichen Verknüpfung der letzteren mit der Anlage zur Vernunft- und Willensthätigkeit, muß sich der Verf. auf das natürliche Bewußtsein

eines Jeden berufen; die Hegel'sche Metaphysik reicht nicht so weit, aus dem Begriffe der Vernunft und der Freiheit die Einsicht in diese doppelte Nothwendigkeit zu erzeugen. Aus demselben Grunde bleibt auch seine Ansicht über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur Naturnothwendigkeit eine unzureichende. Einseitig hebt er hier den Gegensatz hervor, und übergeht die Gemeinsamkeit, welche trotz des Gegensatzes zwischen beiden Sphären obwaltet; er übergeht sie, nicht zwar nach der Seite der Freiheit, als ob er hier die in die Sphäre der Freiheit sich hinein continuirende Naturnothwendigkeit wegläugnete, wohl aber nach der Seite der Nothwendigkeit. Er nimmt nämlich die Nothwendigkeit der Natur für eine reine, der absoluten metaphysischen (und warum nicht auch mathematischen?) Nothwendigkeit gleichgeltende; während doch das der Natur in allen ihren Erscheinungen beigemischte Element des Zufalls, welches ihre Nothwendigkeit eben von der metaphysischen und mathematischen unterscheidet, einen Denker, der minder in den Vorurtheilen der Hegel'schen Metaphysik befangen gewesen wäre, darauf hingewiesen haben würde, wie, wenigstens in der Entstehung auch der Naturwesen, die Willkühr einen Spielraum gehabt hat, und die Natur von einer ihr im Hintergrunde ruhenden Freiheit keineswegs unabhängig ist. Wollte der Verf. hier erwiedern, daß, was wir in der unlebendigen, nicht empfindenden Natur Zufall nennen, eben dies zuerst in dem animalischen Organismus zu etwas dem einzelnen Geschöpf Innerlichen werde, und sich in den Bewegungen desselben eine äußerliche Erscheinung als Willkühr gebe, dann aber, in dem vernünftigen Geschöpfe, zur Basis der Willensfreiheit sich gestalte: so wäre ihm bemerklich zu machen, wie eben hierin, in dieser von der Hegel'schen Schule angenommenen absoluten Priorität des vernunftlosen Zufalls vor der der Vernunft immanenten Willkühr, und mithin auch vor der Freiheit, eine ungerechtfertigte Voraussetzung liegt, eine Voraussetzung, die man zwar auf dem empirisch-psychologischen Standpuncte, und auch auf dem rein ethischen, aber keineswegs auf

dem absoluten, speculativ-theologischen als eine precario anzunehmende gelten lassen kann. — Betrachten wir nun die Darstellung des Verf., unserm obigen Vorschlage gemäß, als eine wesentlich ethische, so werden uns dieser und ähnliche Mängel nicht weiter stören, da sie nur solche Fragepuncte betreffen, die außerhalb des rein praktischen oder ethischen Gesichtskreises liegen, und derjenigen Erfahrung nicht widersprechen, auf welche sich die philosophische Ethik zunächst zu basiren hat. Wir werden dann, den weiteren speculativen Forderungen unbeschadet, die sich an diese Puncte knüpfen, mit voller Anerkennung ihres Werthes und aufrichtiger Beistimmung in allen eigentlichen Hauptpuncten, der in der That trefflichen Entwicklung folgen können, welche uns der Verf., nach Anleitung der Hegel'schen Principien zwar, aber mit einer in der Ausführung des Details sich bethätigenden Geistesfreiheit und Beherrschung des Stoffes, welche diese Darstellung im vollsten Sinne zu seinem Eigenthume macht, von der Art und Weise gegeben hat, wie in der sittlichen Substanz des Menschengeistes die Willkühr sich aufhebt, und solchergestalt in der wahren, concreten Freiheit (sofern man nämlich den Begriff derselben, wie die Hegel'sche Philosophie es thut, mit dem Begriffe jener Substanz als gleichbedeutend nehmen will) zum untergeordneten, verschwindenden Momente sich herabsetzt; — eine Entwicklung, in welche, wie sie vom Verf. gefaßt worden ist, außer anderen wichtigen und umfassenden Inhaltsbestimmungen, um nur diese eine zu erwähnen, die gesammte wissenschaftliche Erörterung über den Begriff des B ö s e n nach seiner ethischen oder rein menschlichen Seite fällt.

Von dieser Entwicklung nun, d. h. von dem eigentlichen wissenschaftlichen Inhalte des Werkes, einen Auszug zu geben, würden wir, auch wenn nicht die Beschränkung des uns zugewiesenen Raumes zum Schlusse drängte, kaum für angemessen halten, da solcher Auszug doch nur die allgemeinen, aus Hegel als bekannt vorauszusetzenden Grundbestimmungen würde enthalten können, das Verdienst des Werkes aber, wie schon mehrfach erwähnt, in der umsichtigen und gründlichen Ausführung

besteht, die es diesen Bestimmungen gegeben hat. Wir verweisen also, was den eigentlich specifischen Inhalt des Buches betrifft, unsere Leser an das Buch selbst, und empfehlen dasselbe dringend der Beachtung auch Solcher, die sich sonst, — in Bezug auf den bei weitem größern Theil derselben gewiß mit gutem Grunde, — eines nähern Eingehens in die neueste Hegel'sche Literatur zu überheben pflegen. — Nur eines Punctes wollen wir noch ausdrücklich gedenken, weil er es ist, von dem wohl hauptsächlich zu befürchten steht, daß an ihm die nicht dem Verf. selbst gleichgesinnten Leser der Schrift Anstoß nehmen werden. Des Verf.'s Auffassung und Entwicklung des Begriffs der göttlichen Gnade und ihres Verhältnisses zur Freiheit des Menschen, — diese Vorausnahme, wie wir es vorhin ausdrückten, des theologischen Standpunctes innerhalb des ethischen — beruht, wie man nach seinem Gesammtstandpuncte nicht anders erwarten wird, auf Voraussetzungen über den Begriff der Gottheit und dessen Verhältniß zur Welt, die man, so sehr auch der Verf. sich dagegen sträubt, in demselben Sinne, wie es in Bezug auf Hegels eigene Lehre zu geschehen pflegt, als pantheistische zu bezeichnen nicht ermangeln wird. Wir unserseits theilen diese Voraussetzungen nicht; aber wir finden die Bedeutung des pantheistischen Standpunctes der modernen Speculation, als eines nothwendigen Uebergangsstandpunctes namentlich auch für die tieferen Probleme der Ethik oder praktischen Philosophie, in der Schrift des Verf. so glänzend, wie nicht leicht anderwärts, gerechtfertigt. Eine wahrhaft gründliche Anknüpfung der ethischen Begriffsbestimmungen an die speculativ-theologischen ist ein für allemal nicht möglich, ohne schon in diesem Zusammenhange auf den Begriff der Menschwerdung Gottes, oder der Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen auf eine Weise einzugehen, von der man es nur ganz in der Ordnung finden kann, wenn sie demjenigen, der den Standpunct des außerreligiösen Gebietes streng festhält, zunächst als eine t o t a l e Einverleibung der Idee Gottes in die Begriffssphäre des Menschlichen und Geschichtlichen erscheint. Daß

es nicht bei solcher Einverleibung verbleibe, daß mit dem wahren Principe der Immanenz auch das wahre Princip der Transscendenz zu seinem Rechte komme, dafür hat nicht die Ethik, sondern die speculative Theologie, Sorge zu tragen. Die Ethik, als solche, befindet sich zu diesen für sie in der Ordnung des Systemes nach vorwärts liegenden Begriffsbestimmungen in einem ähnlichen Verhältnisse, wie zu den nach rückwärts liegenden metaphysischen, die allgemeine, metaphysische Idee der Freiheit betreffenden. Wie sie, in Bezug auf die letztere, nach unserer obigen Bemerkung, ein in unmittelbarer Erfahrung Gegebenes als Voraussetzung in die methodische Lösung ihrer eigenthümlichen Aufgabe hinübernehmen kann, auch wenn der Inhalt dieser Erfahrung dem, was in Bezug auf ihn die speculative Wahrheit ist, nur unvollständig entspricht: so ist es ihr, in Bezug auf Inhaltsbestimmungen der Religion und Theologie, vergönnt, sich innerhalb ihrer Sphäre von denselben einen vorläufigen Begriff zu entwerfen, der freilich dann, innerhalb jener Disciplinen selbst, denen er eigenthümlich angehört, einer weiteren Ausbildung und vielleicht Berichtigung zu unterliegen nicht umhin kann *).

---

*) Unter den Schriften, welche Ref. zum Behufe der Besprechung in vorstehendem Artikel durchgesehen hat, befand sich auch: „Andeutung des Unterschieds zwischen dem religiosen und dem philosophischen Standpunct. Ein vertraulicher Brief, über „Zwei friedliche Blätter von Dr. Strauß, von „C. Ph. Reidel. Heidelb. 1840." Er fand aber bald, daß das Büchlein nicht in die Reihe der hier besprochenen Schriften gehört, und nur die eigenthümliche Trefflichkeit desselben veranlaßt ihn, seiner noch beiläufig in einer Anmerkung zu gedenken. Der Verf. nämlich hat sich in seiner Polemik gegen Strauß, die zwar derb und schonungslos, mitunter selbst cynisch, aber vollkommen rechtmäßig ist, nicht auf den philosophischen, sondern auf den populär-religiösen Standpunct gestellt, von dessen wahren Bedürfnissen er sich, ohne alle dogmatische Befangenheit, mit einer Innigkeit und Lebendigkeit, wie heut zu Tage

wenige, durchdrungen zeigt. Bei aller Wärme aber, mit der er sich diesem Standpuncte einverleibt, bei aller Parrhesie des Ausdrucks, mit der er sich zu dessen Vertreter macht, erkennt er auf wahrhaft sinnige Weise die Berechtigung wahrer Philosophie — nicht Strauß'scher Halbphilosophie, — auf das Energischste an, und zeigt, in vollkommenster Glaubensfreudigkeit, sich bereit, derselben auch in Bezug auf die freie Behandlung religiöser Fragen die ausgedehntesten Befugnisse einzuräumen, so lange sie nur nicht, in der vorlauten und aufgespreizten Weise jenes Strauß'schen Aufsatzes, ihre unreifen, unfertigen Ergebnisse dem Volke aufdringen will. In seiner naiven, wahrhaft volksthümlichen, hin und wieder etwas unbeholfenen, immer aber zum Herzen dringenden Beredtsamkeit, wüßten wir den trefflichen, uns übrigens ganz unbekannten, Verfasser nur etwa mit Matthias Claudius zu vergleichen.

K. F. E. Trahndorff, wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegels Religionsphilosophie behaupten? eine Lebens- und Gewissensfrage an unsre Zeit; Berlin, bei Fr. Hentze 1840.

Recensirt

von

Dr. Anton Günther in Wien.

(Schluß).

Es wird den Lesern dieser Gedankenreihe im Auszuge wohl nicht entgangen sein, daß ihr Verfasser von dem Gedanken geleitet worden sei: ein Irrthum im Endresultate einer speculativen Operation müsse seine Wurzel in dem Anfange derselben, in dem Boden des Standpunctes treiben. Hat es nun mit jenem Gedanken seine Richtigkeit, so wird sich auch gegen seinen Argwohn nichts Erhebliches einwenden lassen, daß er den Mißgriff am Schlusse der Hegelschen Weltansicht, nämlich das zu weit Greifen auf der objectiven Seite des Bewußtseins und darum das Mitergreifen des jenseitigen Ideals und Mithereinziehen desselben in den Kreis der Endlichkeit, seine Entstehung in dem früheren Mißgriffe anweist, nämlich darin: daß er auf der subjectiven Seite des Bewußtseins nicht tief genug gegriffen habe, und deßhalb das Gottesbewußtsein in der Menschheit als Product der Organisation ihres Bewußtseins, und nicht als historisches Product, behandeln konnte. Mit andern Worten will er sagen: wäre Hegel tiefer in die Natur des subjectiven Denkens (der denkenden Subjectivität) eingedrungen, so

hätte er die Identität alles Erscheinens (als Seins), das Werk subjectiver Abstraction, nicht als eine objective Identität, als Gegebenes außer dem Bewußtsein des Subjectes behandelt; folglich auch nicht den subjectiven Standpunct gegen den objectiven ausgetauscht. Aber eben wegen der Wichtigkeit des Mißgriffes im Anfange wäre es zu wünschen gewesen, daß der Verfasser sich bestimmter darüber ausgedrückt hätte. Denn bald lautet der Ausdruck dahin, daß Hegel eine Relativität übersehen, nämlich, die Beziehung der objectiven Seite auf die subjective des Bewußtseins, und hiermit den objectiven Standpunct, auf Kosten des subjectiven, erwählt habe; bald dahin, daß er eine Ordnung verkehrt habe, und zwar die unter der ersten und zweiten Erscheinung des Bewußtseins.

Allein — jenes Uebersehen und dieses Verkehren können doch nicht als ein und derselbe Mißgriff hingenommen werden, so lange die Identität des Subjectes (in all seinen Perceptionen der Außenwelt), als Wissen, und die Identität alles Erscheinens, als Sein, im Gegensatze zu einander gedacht werden sollen. Dazu kommt noch, daß die Identität des Subjectes vom Sein desselben wohl zu unterscheiden geboten wird, nicht aber die Identität alles Erscheinens vom Sein desselben. Und wenn man auch zu Gunsten des Verfassers folgender Bemerkung Raum ließe, daß beide Mißgriffe nicht als einer und derselbe hinzunehmen seien, weil der eine (das Uebersehen der Relation) sich am Ende des Systems, der andere aber, als Verkehrung der Ordnung, sich am Anfange desselben geltend mache: so müßte doch immer noch darauf bestanden werden, daß bestimmter nachgewiesen worden wäre, wie die fehlerhafte Bevorzugung der Affirmation (d. h. der Erkenntniß, vermöge welcher sich das Subject als Sein an sich erkennt), eine zweite zur nothwendigen Folge gehabt habe, vermöge welcher die bloß gedachte Identität alles Erscheinens, als ein Sein anerkannt wird, und zwar schlechtweg oder absolut, weil ohne alle Beziehung auf ein denkendes Subject. Zu diesem Zwecke müßte das Sein des Subjectes (wie

solches im Bewußtsein des letzteren sich vorfindet), zuvor eben so als Identität alles Erscheinens im Subjecte, d. h. als das Allgemeine der Innenwelt dargethan werden, wie die Identität alles Erscheinens (das Sein außer dem Subjecte), nichts Anderes sein soll, als das Gemeinsame in allen Erscheinungen der Außenwelt. Es müßte ferner dargethan werden, daß das Sein im wissenden Subjecte (als Allgemeingedanke) eben so leer sey — ohne Beziehung auf das Subject, wie das Sein der Außenwelt ein leeres ist, ohne Beziehung auf ein Wissendes. Der Schluß würde sich dann wohl von selbst ergeben, daß eine abstracte Behandlung der ersten Identität sehr leicht zu derselben Behandlung der zweiten Identität führen könne. Anders würde es mit der Schlußfolge stehen, wenn die Identität des Subjectes (d. h. die Erkenntniß desselben, daß es dasselbe sei in allen Sinneswahrnehmungen) nicht als der Gedanke des Allgemeinen, als Begriff aufgestellt, und hiermit der Identität (der Allgemeinheit) alles Erscheinens nicht gleichgestellt werden dürfe.

Gesetzt aber auch, daß beide Identitäten (die alles objectiven Erscheinens und die des subjectiven Wissens) als Sein, und dieses als Begriff zu denken wären; so würde sichs erst noch um eine Rechtfertigung handeln, der Behauptung nämlich, daß durch eine abstracte relationslose Behandlung jener Begriffe der alte Dualismus von Wissen und Erscheinen (Denken und Sein) wieder hergestellt, und die bereits errungene Einheit jenes Gegensatzes wieder aufgelöst worden sei.

Zu solch einem Vorwurfe hat sich, unsers Wissens, noch kein Vertreter des Supranaturalismus herbeigelassen oder verstiegen, da vielmehr jeder bisher in der neuen, wie in der alten Identitätslehre, die Wurzel des Pantheismus, und hiermit des vollendeten Rationalismus, mit Recht erblickt hat. Sollte nun unserm Supranaturalisten die Rechtfertigung jenes Vorwurfs nicht gelingen, so würde er sich in der neuen Rolle eines doppelten Bileams sonderbar genug ausnehmen, indem der Fluch, der von ihm auf der supranaturalen Anhöhe über das

auserwählte Volk der Hegelianer im Thale geschleudert werden soll, sich gegen seinen Willen auf seiner Zunge in Segen verwandeln müßte. Gelingt ihm aber andrerseits die Rechtfertigung, so hat er auch hierin eine Benediction über das Hegel'sche System insofern ausgesprochen, als dasselbe System nothwendig in dem Grade dem Supranaturalismus freundlich entgegenkommt, als es sich von der geschlossenen Aufhebung und Vernichtung des alten Gegensatzes vom Wissen und Sein nur im Mindesten entfernt.

Der Grund aber, den der Verfasser für seine Behauptung anführt, ist folgender: „Wo der Dualismus wirklich aufgehoben, da besteht noch die Differenz zwischen gesetzter und bedingter Objectivität, wovon jene sich außer dem Subjecte des Bewußtseins, diese aber im Subjecte, als eine von ihm gesetzte, sich befindet." „Diese Differenz aber stellt sich bei Hegel als verdunkelte ein, was nur dadurch erklärt werden kann, daß er den objectiven Standpunct ergriffen und den subjectiven aufgegeben hat." Den Beweis aber für diesen Wechsel der Standpuncte findet der Verfasser in der Scheu Hegels gegen das unmittelbare Wissen, ausgesprochen in den Worten: „Es gibt kein unmittelbares Wissen. Dieses ist nur ein Wissen ohne Bewußtsein der Vermittlung, vermittelt aber ist es."

Jener Grund aber beweist offenbar zu wenig, da eine bloße Unklarheit eines Unterschiedes noch keine Läugnung desselben ist; auch folgt aus dem bloßen Austausche des subjectiven Standpunctes gegen den objectiven noch gar nicht die gänzliche Vernachlässigung des erstern, sobald Gründe vorhanden sind, die zu jenem Wechsel nöthigen. Ein zweiter Grund beweist zu viel, folglich ebenfalls zu wenig, wenn er sagt: „Wäre die Identität alles Erscheinens (das Sein) rein objectiv, und für sich (d. h. ohne Beziehung aufs subjective Wissen) Etwas; so wäre ja hiemit schon die Einheit alles Erscheinens und Bewußtseins factisch geläugnet, und so der Dualismus hergestellt."

Aber das Sein — als das Allgemeine in allen Erscheinungen, kann in der That objectiv Etwas sein, wiewohl es, ohne Beziehung auf ein denkendes Subject, noch nicht als jenes Etwas erkannt wird. Es ist deßhalb jenes Allgemeine eben nur ein solches an sich, aber noch nicht für sich, welches Fürsichsein eben im Subjecte erreicht wird. Es ist daher auch gar nicht erforderlich, von der Relation des Seins auf das Wissen gänzlich abzusehen, wenn jenem Sein, neben der subjectiven Geltung, auch eine objective (eine Realität) verschafft werden soll. Die eine Relation des Gedankens (des Begriffs = des Allgemeinen) auf das denkende Subject, schließt die andere Relation des Gedankens auf das Objective, als Gemeinsames in allen objectiven Erscheinungen so wenig aus, daß vielmehr beide Relationen die Aufhebung des Dualismus vom Denken und Sein (Bewußtsein und Erscheinen) bedingen.

Ist nämlich jener Gedanke des Subjectes vom Allgemeinen nicht ein leeres Product seiner Willkühr, sondern stellt sich jener Gedanke nothwendig mit der Vorstellungsthätigkeit des gesammten Sinnenlebens in ihm ein; so muß jenem subjectiven Gedanken auch ein objectives Dasein entsprechen, das früher als ein Gegebenes da ist, bevor dasselbe in dem Subjecte und durch dasselbe als Gedachtes reflectirt.

Es giebt demnach ein Allgemeines als Positives in allen objectiven Erscheinungen, und ein Allgemeines als Reflexes in allen Subjecten. Und da diese letzteren, wie unser Supranaturalist behauptet, nur da sind, weil sie von der Peripherie als Centralpunkte gesetzt sind; so ist wohl Nichts consequenter, als zuerst der Gedanke: daß das Gemeinsame in der peripherischen Mannichfaltigkeit, gerade in dem gedachten Gemeinsamen, auf Seite der Centralpuncte in ihrer Totalität sich selber denkend wieder gefunden habe; und sodann der Gedanke: daß Etwas sei, welches eben so auf der objectiven, wie auf der subjectiven Seite, das beiden Seiten Gemeinsame sei und hiermit zu allen Dingen auf beiden Seiten sich als das Allgemeine verhalte. Und was könnte uns endlich

nach diesen Voraussetzungen den Gedanken verleiden, jenes Etwas als die reale Einheit in beiden Sphären und überdies sie vor beiden sogar als eine numerische Einheit anzusetzen, ja diese Einheit selbst, als ein Unendliches, der spätern Entzweiung in die beiden Sphären der Endlichkeit vorauszusetzen?

Dieser Gedankenlauf würde freilich noch einige andere Fragen von Wichtigkeit in seinem Gefolge haben, zuerst nämlich: ob jene apriorische Einheit, die vor ihrer Veräußerung im objectiven Dasein und vor ihrer Verinnerung im subjectiven Denken eine numerische Einheit (Monade) sein mußte, nach dieser Entzweiung aber nur noch als das Gemeinsame in All und Jedem auf beiden Seiten gefunden wird, ob jene Einheit sich auch aus dieser Entzweiung als apriorisches Eins wieder zurückzunehmen im Stande ist; und sodann, ob sie sich, als apriorische, zugleich als absolute Einheit (als Urmonas) ausdeuten dürfe. Hegel hat auf seinem Standpuncte (der bloßen Natursubjectivität oder des Begriffs) consequent beide Fragen mit ja beantwortet.

Denn wer einmal den Geist zum ausschließlichen Träger der Subjectivität der Außenwelt gemacht hat, und ihm deßhalb keinen andern Gedanken, als den der Allgemeinheit zutraut, der hat hiermit auch die Gesammtnatur zur objectiven Sphäre des Geistes ausschließlich erhoben. Für den Gottesgedanken aber im Menschengeiste (den dieser eben so, wie sein Ich und die Natur außer ihm, mit objectiver Realität denkt, hiermit Gott selber als den absoluten Coefficienten seines empirischen Selbstbewußtseins besitzt) kann dann freilich nichts Anderes übrig bleiben, als dies: das Realallgemeine in beiden Sphären des endlichen Daseins, und vor dieser Selbstentzweiung das Realprincip beider in seiner unaufgeschlossenen Unendlichkeit zu sein.

Denn ist dem Menschengeiste einmal seine eigene Objectivität in einem fremden Dasein (außer ihm) angewiesen, so ist ihm hiermit auch schon seine Selbstobjectivirung, d. h.

sein Eigenleben abgesprochen; so wie vice versa der Physis als solcher ihre Selbstsubjectivirung genommen ist, wenn sie diese nur in dem Menschengeiste zu finden schlechtweg angewiesen wird.

Was aber jedem einzelnen Factor des relativen Seins für seine volle Lebensentfaltung abgesprochen wird, das hebt den Factor in seiner Selbstheit (Substanz) auf, und macht hiermit nothwendig beide (Physis und Pneuma) zu abhängigen, selbstlosen Erscheinungs- oder Daseinsweisen des dritten Factors (Coefficienten) des empirischen Selbstbewußtseins — des Einen absoluten Seins, welches Absolute von nun an nur so gedacht werden kann, daß es eben so seine Bestimmtheit in den Factoren des relativen Seins erlebt, wie es ohne beide als ein Unbestimmtes zwar, aber auch als ein durch sich allein Bestimmbares (als Sein schlechtweg d. h. als absolutes) existirt habe.

Aus dem bisher Gesagten kann schon klar werden, daß Hegel, nach dem Wunsche unsers Supranaturalisten, den Dualismus wirklich nicht nur aufgehoben, sondern die bereits vorgefundene Vertilgung meisterhaft verklammert, und nieth- und nagelfester gemacht habe, als sie vor ihm in der Identitätslehre bestanden hat, die den Schlüssel für die Metamorphosen des Absoluten noch nicht gefunden hatte — im Begriffe.

Wenn er es aber Hegeln so hoch anrechnet, daß er das Jenseits (Ideal) mitergriffen habe, so läßt sich diese Strenge nur daraus erklären, daß er, als monistischer Supranaturalist, nicht einmal so tief als Hegel gegriffen hat — versteht sich — auf der subjectiven Seite des menschlichen Bewußtseins. — Hätte er wahrhaft tiefer gegriffen, so müßte er zugleich begriffen haben, daß zwischen Mitgreifen und Mitgreifen das Jenseits wohl zu unterscheiden sei. Denn es ist wahrlich ein großer Unterschied zwischen dem Satze: der Geist ist dazu organisirt, im Sichwissen Gott mitzuwissen, und zwischen dem Satze: der sich und Gott wissende Geist weiß sich selber als Gott (macht sich selber in jenem Wissen zu Gotte).

Ferner, hätte er wahrhaft tiefer gegriffen, so hätte er auch

begriffen: daß „Hegels tiefster und verborgenster Fehler“ nicht in der Scheu vor dem unmittelbaren Wissen liegen könne — oder — in dem Nichtbeziehen des zweiten auf den ersten Gegensatz. Diese Scheu verträgt sich nicht mit der angeführten Aussage Hegels: „Unmittelbares Wissen ist jenes, dessen Vermittlung noch nicht gewußt wird u. s. w.“ Auch steht diese Aussage nicht nothwendig im Widerspruche (wie der Supranaturalist glaubt) mit der andern: „Es giebt kein unmittelbares Wissen“; der Widerspruch ist nicht mehr, wenn statt des Adjectives unmittelbares das Adjectiv unvermitteltes gesetzt wird. Das beweist schon der Schluß in jener Aussage: „Vermittelt aber ist es“ (das unmittelbare Wissen). Aber eben weil die Vermittlung weder eine gewußte ist, noch sein kann bei'm Eintritte des primitiven, d. h. unmittelbaren Wissens, so muß jene vor Allem zum Bewußtsein gebracht werden vom Philosophen, wenn dieser das Resultat der Vermittlung (das unmittelbare Wissen) zum Fundamente seines Systems machen will.

Bei diesem Versuche, das Unmittelbare zu vermitteln, können nun freilich zwei große Fehler begangen werden: einmal nämlich, wenn das unmittelbare Resultat nicht nach seinem Inhalte allseitig erkannt ist, und dann, wenn die Vermittlung selber nicht nach all ihren Momenten erhoben wird, indem bald nothwendige Momente in dem Prozesse übersehen, bald zufällige Momente in diesen eingeschoben und mit einer Wichtigkeit behandelt werden, als hinge das Resultat selber von ihnen ab.

Was nun den Inhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins betrifft, so besteht er in der Dreiheit der Coefficienten des letztern, insofern der selbstbewußte Menschengeist im Denken Seiner, als des Seienden, auch die Natur außer und an ihm, als seiend, und Gott über beiden, als seiend mitdenkt. Das unmittelbare Bewußtsein des Geistes hält nämlich die Realität der zwei Factoren des relativen Seins und die Realität des dritten Factoren, des absoluten Seins, als unmittelbare Gewißheit fest.

Soll nun diese vermittelt werden, so muß gezeigt werden, wie jenes unmittelbare Wahrhalten sich im Geiste erzeugt habe? Ob es etwa nur die Folge von der unmittelbaren Wahrnehmung sei, — oder — ob noch Etwas hinzutreten müsse, um das Wahr-genommene als ein Wahres festzuhalten. Es wird sich dabei herausstellen, ob das Wahrhalten jener drei Objecte, als Realitäten, unter einander in Verbindung stehe oder nicht.

Und im erstern Falle: von welchem Wahrhalten, als dem ersten, alles andre Wahrhalten ausgehe; im zweiten Falle aber muß dargethan werden: daß und wie das Wahrhalten jedes einzelnen Factors, ohne alle Verbindung mit dem andern, sich neben das Wahrhalten der andern hinstelle; so daß der Denkgeist zugleich der gemeinsame Behälter alles Wahrhaltens ist.

Unser Supranaturalist, wie wir gehört, legt nun ein sehr großes Gewicht darauf, daß dem Gedanken von der Identität und Nichtidentität der erste Platz angewiesen werde unter den Erscheinungen des Bewußtseins, aus dem Grunde: weil der Gedanke von der Affirmation und Negation (des Seins an sich) erst durch jenen Gedanken ins Bewußtsein eingeführt werde, und zwar durch den Gedanken vom Bleibenden, als das Uebergangs- und Bindeglied zwischen der Identität und dem Sein an sich. „Erst wenn das Subject sich als Dasselbige in all seinen Wahrnehmungen erkannt, ist es auch im Stande, sich als Bleibendes, als Sein, zu erkennen.

Gegen diese Aufstellung einer Succession unter den innern Erscheinungen läßt sich schon aus dem Grunde viel einwenden, weil sich sehr viel gegen die angebliche Entstehung des Identitätsgedankens vorbringen läßt. Um sagen zu können: Ich bin derselbe in der gegenwärtigen, wie in der vorhergegangenen Wahrnehmung (und dem zufolge auch in der nachfolgenden), dazu gehören nicht bloß zwei Wahrnehmungen, sondern auch, daß schon in der ersten Wahrnehmung das Subject sich als ein Selbiges erfaßt habe, weil, wenn es sich in der ersten Wahrnehmung noch nicht als ein solches erkannt hätte, es auch in

der zweiten Wahrnehmung nicht behaupten könnte: ich bin dasselbe jetzt, wie zuvor. Sagt das Subject aber schon in der ersten Wahrnehmung von sich die Selbigkeit aus, so ist klar, daß es nicht zweier Wahrnehmungen bedarf. Der Identitätsgedanke — oder — das Sich als ein Identisches denken, weist also auf einen andern Ursprung hin, als auf den der Wahrnehmung und der Wiederholung des Wahrnehmungsactes. Ein Anderes aber ist die Behauptung: daß, wenn jener Gedanke einmal eingetreten, er sodann auch zu jeder Wahrnehmung der Außenwelt so hinzutrete, daß er von ihr nicht mehr getrennt werden kann, außer in abstracto zum Behufe wissenschaftlicher Unterscheidung.

Aus diesem Hinzutritte erklärt sich auch, wie für die empirische Selbstbetrachtung des wissenden Subjectes jene Identität sich zuerst herausstellt, woraus aber noch nicht folgt, daß sie die erste, ihrem Ursprunge nach, sei. Umgekehrt muß gerade die Selbstbetrachtung mit dem Schlußmomente des innern Prozesses beginnen, den sie eben auf ihre Lebenswurzel zurückzuführen und auf diese Weise auch wissenschaftlich zu begründen hat, und das um so mehr, wenn die Wahrnehmung und ihre Repetition den letzten Grund dafür nicht in sich trägt.

Jene Wurzel aber kann sodann keine andere sein, als die Affirmation selber, der Gedanke vom Sein als Bleibendem. Denn dieses ist ja eben das Sein selber (im Gegensatze zum Wechsel der innern Erscheinungen), das die Sprache mit dem Worte: Ich (subjectiver Geist) ausdrückt.

Wenn wir aber — gegen die supranaturalistische Ansicht — dem Identitätsgedanken seine Geburtsstätte in der Affirmation (des Seins an sich) anweisen; so wollen wir hiermit noch nicht allen Unterschied zwischen der Identität und Affirmation, als Momenten im Bewußtsein des Geistes, aufgehoben wissen.

Die Ausmittelung aber dieses Unterschiedes kann nur gelingen, wenn wir uns die Affirmation und Negation als solche zum Gegenstande einer Untersuchung machen und zu diesem Ende uns die Frage aufstellen: wie kommt die Affirmation selber zu

Stande, — d. h. — wie vollzieht sie sich im Geiste durch den Geist? Die Beantwortung dieser Frage kann uns auf die einzelnen Momente in jener führen, wenn solche in ihr gegeben wären, und nur in ihnen kann zugleich der Grund zur obigen Unterscheidung liegen. Zugleich kann sich herausstellen: ob der Supranaturalist alle jene Momente in seinem Vermittlungsversuche des unmittelbaren Wissens berücksichtigt hat.

Affirmation ist, wie wir gesehen, ohne Offenbarung des Seins nicht möglich; jene tritt ein nur in dieser und durch diese. Jene ist das Schlußglied in dieser. Ist aber das Sein, als Subject dieser Offenbarung, um diese zu effectuiren, bloß auf sich selber angewiesen?

Es ist Thatsache, daß der Mensch nur in der menschlichen Gesellschaft zur Ichheit und Persönlichkeit erwacht. Er ist für den Eintritt dieser auf Personen außer ihm eben so, wie auf sich selber, angewiesen. Ohne Einwirkung jener auf ihn bleibt er, was er ursprünglich ist, nämlich ein Sein, mit der Bestimmung zwar zur Bestimmtheit und Selbstbestimmung; aber jene Bestimmung kann er durch sich allein so wenig realisiren, als er durch sich allein die ursprüngliche Unbestimmtheit negiren und aufheben kann.

Die Affirmation (des Seins an sich) ist also eine Negation der ursprünglichen Unbestimmtheit, eine Negation der Negativität, womit das ursprüngliche Sein als Setzung oder Position behaftet ist. Die Affirmation, als negirte Negativität, hat also diese selber zur Voraussetzung, und die Aufhebung der ursprünglichen Unbestimmtheit des Seins ist zugleich das Product zweier Factoren, eines einwirkenden und rückwirkenden Factors.

Diese Angewiesenheit aber des Seins auf ein bereits zur Ichheit erwachtes Dasein ist eben das, was wir als Beschränktheit desselben (Abhängigkeit des Seins in seiner Erscheinung) denken und nennen, und welche zugleich den Gedanken der Bedingtheit vermittelt, dessen Inhalt die Abhängigkeit des Seins von einem Sein ist, dessen Setzung es ist.

Beide Momente der Abhängigkeit liefern zugleich die Elemente für den Begriff der Endlichkeit des Seins.

Das sich wissende Sein weiß sich also eben so als ein bestimmt gewordenes, wie es sich als unbestimmt gewesenes wissen muß, weil es weiß, daß es seine ursprüngliche Unbestimmtheit nicht durch sich allein aufgehoben und in die Bestimmtheit übertragen hat. Es ist wissend geworden und Sein gewesen, ohne ein wissendes zu sein. Als wissendes Sein — Selbstbewußtsein — aber erkennt es: daß es ein Sein für sich geworden, das sich selber aber, als Sein an sich, zur Voraussetzung hat. Ist nun aber das ursprüngliche unbestimmte Sein in die Bestimmtheit übergegangen, so entsteht nothwendig die Frage: Wo ist jetzt die Identität des Seins? worin besteht sie? — Soll sie als Bestimmtheit des Seins gedacht werden, so findet sich eben diese Bestimmtheit als eine Entzweiung des Seins vor, die als solche keine Einheit mehr, und insofern auch keine Identität mehr zuzulassen scheint. Soll sie die Unbestimmtheit des Seins sein; so ist diese wohl als Einheit vor aller Entzweiung und als Voraussetzung zu dieser vorzustellen; aber diese Vorstellung selber ist ein leeres und inhaltsloses, da ihr kein Sein, kein Gegebenes mehr entspricht, das zu jener, von jetzt an, umsonst gesucht wird.

Allein — es darf dabei doch nicht übersehen werden, daß jene Entzweiung (Differenzirung) keine Zertheilung der Einen in zwei Substanzen, keine In-zwei-Spaltung ist, und eben darin liegt der Grund: daß jene Entzweiung eine Zurücknahme des Seins aus dieser, mittelst Zurückführung der Differenzmomente auf Sich, als gemeinsamen Träger derselben, zuläßt, und hiermit nicht bloß den Gegensatz des Seins zur Erscheinung in den Gegensatz der Einheit zur Entzweiung umzusetzen erlaubt, sondern auch diese Einheit als eine in der Entzweiung bestimmt gewordene, im Gegensatze zur unbestimmt gewesenen, fortan festzuhalten. Mit andern Worten: der gewordene Zustand der Bestimmtheit muß eben so auf das Subject

derselben zurückbezogen, wie dieses, als ein vor diesem Zustande Unbestimmtes, aber mit der Bestimmung zur Bestimmtheit Gesetztes, in den gewordenen Zustand hereingezogen werden, um den neuen Zustand des Wissens als einen gewordenen festhalten zu können. Alles Sein, was sich nur als einmal gewordene Bestimmtheit finden kann, muß sich zugleich als vormals gewesene Unbestimmtheit mitfinden — jene hat diese eben so zu ihrer Voraussetzung, wie diese in jener ihre nächste apriorische Bestimmung erreicht. Hieraus aber erhellet: daß es zunächst weder des Gedankens von Geburt, noch vom Tode bedarf, um dem Gedanken der Affirmation den der Negation als des Nichtseins an die Seite zu setzen, wie unser Supranaturalist behauptet. Der Menschengeist, zum Selbstbewußtsein einmal gelangt, weiß sich in und mit diesem Wissen als einen Nichtimmerwissenden bereits nach seiner Geburt (desto mehr aber vor derselben), eben weil er weiß, daß er erst lange nach seiner Geburt ein wissender geworden ist. Eben so gewiß weiß er, daß der Tod ihm nicht sein Selbstbewußtsein, seine Ichheit und Persönlichkeit rauben kann, wenn er jenes als die wesentliche Form seines geistigen Seins zu verstehen nicht verlernt hat, und hiermit aus dem unmittelbaren Verständnisse desselben durch eine schlechte Vermittelung herausgefallen ist.

Kehren wir nun zur obigen Frage über den Unterschied der Affirmation von der Identität zurück, so können wir Folgendes zur Antwort geben: will man den Gedanken vom Ansichsein (Unbestimmtsein) die Affirmation nennen, so kann man es thun; aber glücklich ist die Bezeichnung nicht zu nennen, weil in der wahren Affirmation die Unbestimmtheit nicht mehr als solche, wohl aber als eine durch Negation aufgehobene auftritt. — Der Gedanke vom Fürsichsein wäre sodann zugleich der Inhalt der Identität. Aber auch diese Bezeichnung wäre insofern nicht die beste, weil sie zu eng ist. Ich bin nicht bloß Dasselbe, weil ich das Eine bin in der Zweiheit (oder Vielheit) der Momente der Selbstoffenbarung, sondern ich finde und nenne

mich Dasselbe (Sein oder Wesen) vor, wie nach der Erscheinung — ohne, wie mit der Form, aber nicht ohne Vermittelung durch die Form und Erscheinung. Ich bin der eine Träger von zweierlei Zuständen (der Unbestimmtheit und Bestimmtheit), die sich wohl als Zustände ausschließen, aber keines den Träger als solchen, sondern jeder Zustand schließt den Träger ein, und setzt den andern Zustand sammt seinem Träger entweder voraus, oder setzt ihn nachher.

Der Inhalt des Identitätsgedankens ist daher dieser: sich als Unbestimmtes für die Bestimmtheit voraus-, und sich als Bestimmtes für die Unbestimmtheit nachzusetzen, — oder — sich als unaufgeschlossene Einheit für die Entzweiung als Offenbarung eben so vorauszusetzen, wie sich aus der Entzweiung (Bestimmtheit) als bestimmte und unbestimmte Einheit zurücknehmen, durch die Beziehung der Entzweiung als Form auf das eine Wesen, das als Sein dasselbe ist vor, wie nach seiner Entzweiung und Selbstoffenbarung.

Aus diesem Janusgesichte der Identität erklärt sich auch, wie bald die eine Hälfte auf Kosten der andern, und umgekehrt geltend gemacht werden könne, wie beide sich auch geschichtlich geltend gemacht haben. Bald hat man die Identität (die Ichheit des Denkgeistes) als das Bleibende im Wechsel (und dem Wechsel gegenüber) aufgestellt, ohne zu bedenken, daß jener Wechsel, insofern er dem Bleibenden selber zugehört, das Bleibende selber trifft, weil das Bleibende eben das Entzweite (weil seine eigene Differenzirung) ist und bleibt.

Bald hat man die Identität den Wechsel als solchen genannt, eben weil dieser, einmal eingetreten, nicht mehr rückgängig werden könne, wohl aber ein fortschreitender und fortwährender sein und bleiben müsse. Dort aber hat man eben so die Identität als eine falsche und uneigentliche affirmirt, wie hier dieselbe als etwas an sich Falsches und Unwahres negirt.

Der Identitätsgedanke als solcher ist nur möglich und wirklich durch eine Beziehung des Seins für sich auf ein Sein an

sich — durch die Beziehung eines Sich wissenden Seins, auf Sich als Sein, ohne, weil vor dem Wissen — durch die Beziehung eines Zustandes auf das Princip, das zwar der ausschließliche Träger ist, aber nicht die ausschließliche Causalität desselben.

Hat es nun mit dem aufgestellten Inhalte des Identitätsgedankens seine Richtigkeit, so läßt sich auch nach ihr der Vorwurf beurtheilen, den der Supranaturalist Hegeln macht. Als Grund nämlich von dem Mißgriffe, daß er den zweiten Gegensatz (von Sein und Nichts) nicht in lebendiger Beziehung auf den ersten Gegensatz (von Wissen und Nichtwissen) erhalten habe, wird angeführt „die Verlockung von einer Einheit, die sich scheinbar zerlegen ließ in Sein und Nichts, und die ihm zugleich einen objectiven Anfang darbot und sich überdies noch als eine reine Einheit geltend machen ließ.“

Wie kann denn aber da von einer Verlockung die Rede sein, wo das Ich (der selbstbewußte Geist) sich nothwendig für diesen Zustand seiner Bestimmtheit als ein Unbestimmtes voraussetzen muß, weil es findet, daß es für die Aufhebung der frühern Unbestimmtheit durch den Eintritt der Bestimmtheit nicht auf sich allein angewiesen ist?

Ist aber dies der Fall, so läßt sich auch nicht von einer scheinbaren Zerlegung reden. Ein unbestimmtes, weil unaufgeschlossenes Etwas, ist so gewiß, als es andrerseits (in der bloßen Bestimmung zur Bestimmtheit als ein bloß Bestimmbares) vor der Bestimmtheit auch Etwas nicht ist, nämlich ein noch nicht Bestimmtes (durch sich und durch Anderes); kurz es ist Positives, behaftet mit einer Negativität. — Die Zerlegung wäre freilich eine irrige, wenn das Sein als solches schlechthin dem Nichts als einem Nichtsein gleichgesetzt würde — $1 = 0$. Der Verfasser ist ja selber so honett, irgendwo zu gestehen: man dürfe Hegeln, als einem Denker, keinen Unsinn in seinen Aeußerungen zutrauen. Obige Gleichung aber wäre ein sehr großer, weil aus einer Einheit, als Nullität, doch ein factisches Dasein entwickelt werden sollte.

Aus Nichts (aber — sagt Claudius) wird Nichts;
Das merk' Dir wohl,
Wenn aus Dir was werden soll!

Ferner ist der Anfang mit der unbestimmten Einheit auch nicht ein bloß scheinbarer, objectiver Anfang, eben weil jene Einheit (als eine reine Einheit von Hegel verstanden) über die subjectiven nicht bloß, sondern auch über die objectiven Glieder des Gegensatzes hinausfällt, weil sie erst in diesen beiden Sphären des Daseins ihre volle Bestimmtheit gewinnt. Auch hat Hegeln nie einfallen können, die Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichts, ohne alle Relation auf das Wissen, festzuhalten bei seiner Behauptung, daß alles Wissen ein vermitteltes sei, und folglich das Sein ohne Vermittlung (im Wissen), d. h. ein Sein an sich, voraussetze, das aber, um als Ansich sich zu wissen, nur durch die Vermittlung (im Wissen), durch sein Fürsich, dahin gelangen könne. Hegeln ist also so wenig, als dem Verfasser, entgangen, daß die Affirmation sich nur innerhalb des subjectiv erkannten Seins einstellen könne, und daß das wissende Subject sich seines Wissens nicht zuerst in der Form der Affirmation bewußt wird, versteht sich, wenn unter dieser bloß der Gedanke vom Sein an sich (wie der Supranaturalist will) verstanden werden soll. Dieser Gedanke aber galt Hegeln noch nicht als die eigentliche Affirmation, sondern als ursprüngliche Negativität des Positiven, die, abermals durch Negation aufgehoben, erst zur eigentlichen Affirmation desselben Positiven sich erhebt.

Der Gedanke vom Sein an sich ist also auch bei Hegel durch den Gedanken vom Sein für sich (nicht aber das Sein an sich als solches, vom subjectiven Gedanken) vermittelt, auch nicht umgekehrt, der Gedanke vom Fürsich, vermittelt durch den Gedanken vom Ansich. Allein jener Gedanke ist von diesem nicht zu trennen, jener folgt mit dialectischer Nothwendigkeit diesem auf der Ferse nach, und macht seinen Inhalt (das Ansichsein) als das Prius alles Sichdenkens (Wissens)

in der Zeit geltend. In diesem Prozesse also kann der tiefste und verborgenste Fehler Hegels nicht liegen; vielmehr scheint es der Fehler des Supranaturalismus zu sein, daß jener innere Vorgang seine Fassung transscendirt, vermöge welcher ein der Zeit nach später ins Bewußtsein eingetretenes Moment seinen Inhalt oder Gegenstand sich selber voraussetzen müsse, so daß das Secundäre im Wissen zugleich das Primäre im Sein ist.

Hätte aber unser Supranaturalist darin einen Mißgriff Hegels wenigstens geahnet, daß er jene reine Einheit (das Sein und Nichts) dem Geistes- und dem Naturleben als gemeinsames Princip angewiesen, so hätte er jenen auch als die Folge von einem frühern Mißgriffe gefunden, davon nämlich: daß er den Geist (in der Totalität seines Daseins) als die Subjectivität der Natur, und die Natur (in der Totalität ihrer Veräußerung) als die Objectivität des Geistes behandelte. — Er hätte sich dann weiter fragen können: was aber kann hiervon die Quelle sein?

Hat Hegels Analyse des Selbstbewußtseins (der Denkthätigkeit des Menschengeistes) je ein anderes Resultat abgeworfen, als dies: daß es in der Bildung der Begriffe seine untere, in der Bildung des Begriffs vom Begriffe aber seine höhere Thätigkeit entfalte? Wer aber glaubt, mit dieser Entdeckung dem Menschengeiste sein Adelsdiplom entziffert zu haben, der hat nie an sich die Frage gestellt: ob dasselbe Princip, das in der Begriffsbildung sich bethätigt, für sich allein ausreiche, den Begriff zum Begriffe seiner selbst zu steigern, und hierdurch den Gedanken zu gewinnen, daß sowohl dem subjectiv-formalen, als objectiv-realen Allgemeinen, als Erscheinungsweisen, ein reales Substrat, als gemeinsames Sein zu Grunde liegt?? — Denn er würde sonst sehr bald gefunden haben, daß der Begriff, als solcher, zuvor sich selber objectiv werden müsse, um von sich als Begriff abermals den Begriff zu gewinnen. Wozu aber diese wiederholte und gesteigerte Objectivirung — da das Princip der Begriffsbildung in der formalen Sphäre der letztern eben so seine Verinnerung oder

Subjectivität, wie in der realen seine Veräußerung oder Objectivität erlebt hat? und da es hier eben so von sich, wie dort zu sich kommt, so hat es in beiden Momenten auch seine ursprüngliche Bestimmung erreicht, die nur in der Subjectobjectivität seiner selbst bestehen kann.

Man kann dagegen einwenden, daß der Gedanke des formal Allgemeinen ja eben nur das Gemeinsame in allen Erscheinungen, als solchen, zum Gegenstande habe, und daher selber nichts Besseres sei, als der vereinfachte Exponent der Erscheinungen selber, hiermit aber noch nicht bezogen werde auf das Sein, als gemeinsame Wurzel vor und in allen Erscheinungen.

Sehr richtig. Diese Wurzel aber ist als solche, als numerisch-reale Einheit, nicht mehr vorhanden, wohl aber in der Bruchform der Einheit und in der progressiven Steigerung ihrer Theile, die mit dem Ansatze des Sinnenlebens sich in zwei Hemissphären gliedern. Um aber diese Bruchform als solche zu denken, müßte nothwendig auch die Einheit als Voraussetzung derselben sich denken. Dieser aber ist es vor der Zerspaltung schlechthin unmöglich, weil sie vor dem Denken nicht denken kann. Nach der Zerspaltung aber ist sie die Einheit (die Monas) nicht mehr, und kann auch deßhalb den (ihr jetzt möglichen und wirklichen) Gedanken nicht zur besprochenen Beziehung bringen, und hiermit auch nicht zum letzten Verständnisse des Begriffs (im Begriffe seiner selbst) gelangen.

Der Begriff vom Begriffe wird demnach so gewiß einem andern Principe zu vindiciren sein, als jener factisch vorhanden ist, und die Entzweiung jenes Principes, dem der Gedanke vom Begriffe als Eigenthum gehört, wird zugleich von der Art sein, daß sie keine Zerspaltung seines realen Wesens ist, wodurch es zugleich im Stande ist, sich aus der Entzweiung als reale Einheit zurückzunehmen, d. h. sich als Sein und Wurzel der Erscheinung zu denken, zu wissen, d. h. nicht bloß im Begriffe, wie das Naturindividuum, sondern in der Idee zu sich zu kommen, und dadurch erst sich in den Stand zu setzen:

aus jedem Convolute von Erscheinungen die Wurzel zu ziehen, und demnach auch das Begriffsleben auf seine Idee zurückzuführen, d. h. jenes als das Bewußtsein des Naturprincips zu verstehen. In der Confundirung also des Natur- und Geistesbewußtseins, und hiermit der Idee und des Begriffs, wäre der tiefste und verborgenste Fehler Hegels zu suchen. In diesen Schacht aber hat sich unser Supranaturalist noch nicht versteigen können, so lange er unter der Aufhebung des Dualismus die Vereinerleiung des Geistes und der Natur versteht und diese zum Immergrün der Speculation zählt. Aus dieser Oberflächlichkeit erklärt sichs auch: wie er dem Begriffe keine objective Realität vindiciren mag. Diese Weigerung aber kann nur dem einfallen, der mit dem Begriffe des Begriffs nichts anzufangen weiß.

In der bisherigen Untersuchung über die Identität stellt sich auch eine Dreiheit von Momenten heraus, ohne eben dieselbe zu sein, welche unser Supranaturalist aufgestellt und sogar der Hegel'schen Trias gleichgestellt hat. — Das Erste ist das unbestimmte Sein, als reale Einheit (Monade). Das Zweite ist das bestimmte Sein (Dasein) als formale Entzweiung. Das Dritte ist Selbstbewußtsein, als Verbindung der früheren Momente, mittelst Wechselbeziehung beider. Vergleichen wir aber nun beide Ternare miteinander, so ergiebt sich zuerst: daß jene reale Einheit noch keine Synthese vom Wissen und Erscheinen (Wissen und Sein), noch weniger ein Gesetztsein des Centrums (Geistes) von der Natur-Peripherie zu nennen ist. Als eine Position von dieser muß wohl jedes Naturindividuum gedacht werden, folglich auch der Mensch, soweit er Naturwesen ist. Als dieses aber ist er noch kein Geist, und kann auch als jenes nie Geist werden. Wenigstens hat der Verfasser bisher viel zu viel unterlassen, um seiner Ansicht Eingang zu verschaffen, daß der Mensch als Geistwesen schlechthin nichts Anderes sei, als die gesteigerte Subjectivität der Mutter Natur, wie sie jene schon mit der Sinnesformation in der animalischen Lebenssphäre begonnen. Sollte aber das unbestimmte

Sein den Namen einer primitiven Synthese ansprechen, so kann das Wissen in ihr (als Gegensatz zum Erscheinen oder Sein) nur als die Urbestimmung des Seins zum Wissen aufgefaßt werden, keineswegs aber als realisirte Bestimmung, als factisches Wissen.

Ferner: daß die Analyse (Entzweiung) allerdings eine Vermittlung, aber nichts weniger als eine ausschließliche Selbstvermittlung sei. Diese letztere wäre freilich von nichts weiter, als von der ersten Synthese, abhängig. Eine Vermittlung, die nicht Selbstvermittlung schlechthin ist, wird außer jener Synthese (im obigen Sinne) noch von etwas Anderm abhängig sein, nämlich von der Einwirkung eines selbstbewußten Daseins, für welchen differenzirenden Einfluß, dem unbestimmten Sein, zur Erreichung seiner (nächsten) Urbestimmung, eben so eine Empfänglichkeit (Receptivität), wie eine Rückwirksamkeit (Reactivität) zuerkannt werden muß. Demzufolge ist auch die eingetretene Vermittlung selber nichts Anderes, als die Polarisirung des Seins in die factische Receptivität und Reactivität (Reception und Reaction), oder in Vernunft- und Frei-Thätigkeit. Auch läßt sich der zu differenzirende Factor als ein Nichtidentisches auffassen, wenn zuvor der differenzirende Factor als ein Identisches gedacht wird. Denn jener ist noch ohne, dieser aber ist schon mit Selbstbewußtsein gegeben. Soll aber unter jener Bezeichnung verstanden werden, daß der Geist von der Natur differenzirt werden könne, so ist sie zu verwerfen und gegen den Satz auszutauschen: daß Gleiches nur von Gleichem (der Geist nur vom Geiste) aus dem Sein ins Bewußtsein übersetzt werden könne.

Endlich ergiebt sich: daß die zweite Synthese im eigentlichen Sinne die erste zu nennen ist, insofern nämlich jene die realisirte Urbestimmung des Seins ist, indem sich dieses jetzt auch als Sein denkt (weiß), und zwar mittelst der Beziehung der Entzweiung sowohl auf sich, wie auf ein Anderes, als die causalen Coefficienten seines neuen Zustandes (des Selbstbewußtseins).

Unser Supranaturalist hat von der zweiten Synthese eine andere Ansicht als wir. Er behauptet zwar mit uns, daß die erste noch kein Bewußtsein sei, daß diesem die Analyse vorangehen müsse als Entzweiung der ersten in sich, indem das Subject sich als Object setze und dadurch sich erst als Subject erkenne. In der ersten nämlich werde das Subject gesetzt als Sein; in der zweiten setze das Subject sich selber als Erscheinen. Dort sei bewußtloses Erscheinen (für das spätere Erscheinen): hier sei bewußtes Erscheinen — als Ich. Dort werde das Subject gesetzt — passiv und objectiv; hier setze sich das Subject selber — activ und subjectiv. Kurz: das Subject werde zum subjectiven Sein — zum Wissen, und zwar zum unmittelbaren Wissen — zum Ich. Ihm gilt auch dieses letztere nur als ein Wissen, das seine Vermittlung noch nicht weiß, auch nicht wissen kann, weil sonst das Wissen ursprünglich (unmittelbar) die Analyse wissen müßte, wo doch diese die erste in die zweite Synthese als Bewußtsein erst überführt, und dieses Resultat unmöglich vor dem Resultate wissen kann.

Aus der ganzen Darstellung erhellet, daß die drei Momente, in denen ein individualisirtes Natursein zum Bewußtsein kommt, confundirt sind mit den drei Momenten, in denen der Geist sein Selbstbewußtsein erreicht. So läßt sich ohne Weiteres von einem thierischen Individuum sagen: daß es als Subject gesetzt sei (so passiv und objectiv, wie als Sein und Erscheinen), indem es ursprünglich mit seinen geschlechtlichen Erzeugern der subjectiven Sphäre des Naturlebens angehört. Es ist auch ein Sein, weil es nicht ohne Substanz der Gesammtnatur ist, die sich ja eben in ihm besondert hat. Es ist ein Erscheinen, in Bezug auf seine Erzeuger, die in ihm, als gemeinsamem Producte, ihre geschlechtlichen Gegensätze ausgeglichen haben, wenn auch ohne es selber zu wollen und zu wissen. Es ist Subject, weil es Sinneswesen ist, ohne von diesem noch einen Gebrauch gemacht zu haben, oder auch nur machen zu können (wie der Hund, der blind geworfen wird). — Es läßt sich von ihm ferner sagen: daß das thierische

Individuum sich selber setze (oder wie der Verfasser sagt, sich gleichsam selber gewinne), als bewußtloses Erscheinen zum bewußten Erscheinen werde, insofern mit dem Gebrauche der Sinne auch seine Verinnerung (die zugleich eine der Mutter Natur selber ist) anhebt und in der schematisirenden Einbildung abläuft.

Man kann auch diesen ganzen Vorgang ein Wissen, ja ein unmittelbares Wissen, nennen. Es ist jener eben die Art und Weise, wie die Natur ihr Bewußtsein durchsetzt. Ihr gehört ja das Auge so gut, wie der Gegenstand für dasselbe, und das dynamische Band beider — das Licht.

Die Mutter Natur ist es also, die sich selber anschaut, wenn das thierische Auge in die Natur hinausschaut. Aber man kann deßhalb noch nicht sagen: daß in derlei Wissen und Schauen das Natursubject zum subjectiven Sein werde, wenn darunter verstanden werden solle, daß das früher bewußtlose Subject und Sein sich jetzt als Subject und als Sein wisse, oder mit den Worten des Verfassers: daß das Subject sich als Subject erkenne. Solch ein Subject verdiente freilich den Namen Ich, und würde sich diesen auch ohne weitere Umfrage selber beilegen.

Solch einem Subjecte aber darf vor Allem seine Objectivität nicht in der Sphäre der Außenwelt ausschließlich angewiesen werden, oder — mit dem Verfasser zu reden — in der Sphäre des Nichtidentischen. Denn kann das Subject sich nur als Identisches setzen (d. h. sich als Subject erkennen, oder sich als Ich setzen) in der Relation auf das Nichtidentische außer ihm; so ist sein subjectives Erkennen immer nur an die Objectivität außer ihm angewiesen, und jenes kann hiermit nie sich selber als solches objectiv werden, d. h. nun und nimmer den Gedanken von der Subjectivität als solcher — abgesehen von der äußern Objectivität — erringen.

Zum eigentlichen Wissen, zum Selbstwissen als Ich-Gedanken, gehört mehr als Subject sein und subjectives Denken; sondern dieses letztere muß sich selber denken, sich

selber objectiv werden, aus welcher Objectivirung sich das frühere Subject nothwendig in höherer Weise zurückgewinnen wird. Subject ist ein Ding schon durch seine Beziehung auf ein anderes und dessen auf sich selber.

Das Subject aber erkennt sich erst als Subject, wenn es jene Beziehung selber als solche sich gegenständlich macht, wozu vor Allem gehört, daß es sich über alle factisch eingetretene Beziehung frei erheben könne, und nicht das bloße servum pecus derselben sei.

Die Ansicht unseres Supranaturalisten von der zweiten Synthese wirkt nun auch auf seine Ansicht von der ersten zurück, kann uns aber nicht vermögen, unsere Bemerkung über jene zurückzunehmen. Er sagt: „Wenn Bewußtsein (Wissen) = subjectives Sein ist, so ist Sein (Nichtwissen) = objectives Wissen.

Wir aber müssen hier fragen: wie er das Sein als objectives Wissen ansetzen könne, da doch das Sein den Gegensatz zum Wissen (Bewußtsein) bilden soll, folglich ein Nichtwissen sein muß.

Freilich — hat es mit dem Sein als Nichtwissen einerseits, und doch wieder objectiven Wissen andrerseits — seine Richtigkeit, so kann der Verfasser allerdings von seiner ersten Synthese sagen: sie sei die unmittelbare des Identischen und Nichtidentischen, und doch wiederum von dieser aussagen: sie sei noch kein Bewußtsein. Und sagen wir dazu Amen, so hören wir wieder: unser Bewußtsein sei eine unmittelbare Synthese des Identischen und Nichtidentischen.

Das objective Wissen wird daher nur in einem ganz uneigentlichen Sinne zu nehmen sein, etwa als ein objectives Moment, mit der Bestimmung, in ein subjectives umzuschlagen; und als jenes Moment läßt sich ohne Weiteres das ganze Zeugungsstreben der Natur auffassen, nämlich als die objective Einleitung zur subjectiven Ueberzeugung der Natur, die sie im Gattungsschema (Begriffe), als dem Nachbilde vom Vorbilde im Gattungsleben, auch durchsetzt.

Eine andere Consequenz, die der Verfasser zieht, ist diese: wenn Bewußtsein = subjectives Sein, so ist Nichtbewußtsein (Nichtwissen) auch = Nichtsein. Ist aber dies, so liegt auch im Bewußtsein zugleich das Zeugniß vom Nichtsein, wie vor der Geburt, so nach dem Tode; folglich kein Zeugniß für die (sogenannte) Unsterblichkeit nach dem Tode.

Und wir müssen auch hier unserm Supranaturalisten ganz recht geben: vorausgesetzt, daß er unter jenem Bewußtsein nicht das Denken des Geistes, sondern bloß das Denken des thierischen Individuums versteht; denn dieses hat als solches auf gar keine Unsterblichkeit Anspruch zu machen, da seine und aller gemeinsame Mutter ihre Unsterblichkeit in der subjectobjectiven Gattung durchsetzt, d. h. in der Relativität des Vorstellens zum Vorgestellten, ohne daß sie selber jene als eine Relation weiß, noch wissen kann; so lange ihre Kinder Ignoranten bleiben.

Endlich nennt der Verfasser die Analyse in Verbindung mit der zweiten Synthese, das Vollziehungsmoment, oder das Moment der wirklichen Existenz (des unmittelbaren Seins), und deßhalb auch die Basis aller Realität.

Darauf gründet er ferner die Behauptung: unser Bewußtsein sei ein doppeltes, oder eines mit doppeltem Gebiete, nämlich: Bewußtsein der positiven Beschränktheit mit dem Gebiete der Realität, Bewußtsein der negativen Unendlichkeit mit dem Gebiete der Dichtung. Unter jener versteht er die unmittelbare Gebundenheit des Wissens (des Setzens des Ichs) an den Moment der wirklichen Existenz. Unter dieser versteht er die bloß mittelbare Gebundenhet des Wissens an jenen Moment. Und nur jener Gebundenheit, nicht aber dieser legt er die eigentliche Realität bei. Wie so?

Das Subject nämlich, das sich im Vollziehungsmomente erst als Ich gesetzt hat, kann diesen Act ins Unendliche nach vor- und rückwärts wiederholen, absehend hierbei von der factisch gegebenen Gebundenheit des Wissens an das Erscheinen

(des Identischen an das Nichtidentische), und nur im Allgemeinen bloß jene Angewiesenheit (Relativität) berücksichtigend.

In diesem ganzen Raisonnement für die Unendlichkeit ohne Realität liegt abermals ein Beweis für unsere Behauptung, daß unserm Supranaturalisten die Ichheit für nichts Edleres gilt, als die subjectivirte Individualität der Natur, weil er dem Ich, als einem Subjecte, durchaus seine Objectivität nur außer ihm, nie aber in ihm eigentlich anweist, indem es ihm gar nicht einfällt, dem Ich (als realen Subjecte) seine Selbstobjectivirung in den Momenten seiner eigenen Entzweiung, als einer Polarisirung, anzuweisen.

Aus dieser Ignoranz folgt freilich die Ansicht, daß das Ich sich ins Unendliche nach vor- und rückwärts setzen könne, die aber durchaus leer ist, so lange es ausgemacht bleibt, daß das Subject, sich als Ich setzend, zugleich sich als gewordenes Ich, d. h. als wissend-gewordenes setzt, folglich diesem zweiten Zustande einen ersten des Seins ohne Wissen (als Sein an sich) voraussetzt. Sein an sich aber ist nicht gleichbedeutend mit Nichtsein, sondern bloß mit Nichtfürsichsein.

Es soll hiermit von unserer Seite keineswegs in Abrede gestellt werden, daß Jemand sein Sichdenken (das Setzen seines Ichs) als Moment zu einer unendlichen Reihe ausdehnen kann; solch einem phantasiereichen Unternehmen aber muß eben so alle Realität abgesprochen, wie die negative Unendlichkeit zugesprochen werden; mit der Unendlichkeit aber, die dem Ichgedanken des Geistes zukommt, hat jene nichts als das Wort gemein.

Diese ist für den Geist eine positive, und besteht darin, daß ihm keine Macht im Himmel und auf Erden seine Ichheit und Persönlichkeit, diese wesentliche Form, rauben kann und wird, ohne sein Wesen selber zu vernichten; daß aber der Gedanke an solch eine Vernichtung ein Ungedanke und alles Undankes tiefste Wurzel ist. Und warum? Weil der Geist im Wissen seiner, als eines endlichen (beschränkten und bedingten) Seins — den Unendlichen (als unbeschränktes und unbedingtes Sein)

mitdenken muß, der da gewußt hat, was er that, als er Sein und Wesen setzte, mit der nächsten Bestimmung, sich als dieses offenbar zu werden, und hierin den Unendlichen selber mit zu offenbaren, als den, der in jener Setzung auch für den Geist hat offenbar werden wollen.

Des Unendlichen Offenbarung aber ist ein Wort mit Ja und Amen, nicht bloß für Heut und Morgen — sondern in Ewigkeit. Wir müssen daher unsere Gegenbemerkungen über die erste Hälfte des II. Abschnittes mit einem ganz andern Grundgesetze unseres Selbstbewußtseins und unseres Philosophirens schließen, als der Supranaturalist. Wir müssen sein Grundgesetz: „Ich setzt sich als identisch nur — in Beziehung auf ein Nichtidentisches — Ich kann sich gar nicht setzen, wenn es sich nicht als Identisches mittelst jener Beziehung setzt" — in das Grundgesetz umsetzen: der Geist (als Sein) wird Selbstbewußtsein (Denken seiner als Sein), nur durch einen selbstbewußten Geist — und nur dadurch, daß er den Eindruck (als Product der Ein- und Gegenwirkung) auf die causalen Factoren, als Coefficienten, bezieht.

Auch hinzusetzen müssen wir noch die Bemerkung, daß es zweierlei ist, zu sagen: Ich setzt sich als Identisches (als Ich), und zu sagen: der Geist setzt sich als Ich. Der Vorgang, der mit jenem Satze bezeichnet wird, hat den Inhalt des letzteren zur nothwendigen Voraussetzung. Der Geist muß sich als Geist gefunden haben, ehe er diesen einfachen Fund in die Momente seines reichen Inhaltes auseinanderlegen und ihres Gehaltes inne werden kann. Dort ist Selbstbewußtsein, hier Theorie desselben; das Subject von beiden aber ist der Geist allein — und nun und nimmer die Natur, auch nicht als in ihrer höchsten Steigerung zur subjectiven Individualität.

Wenn nun aber unser Supranaturalist kein edleres Bewußtsein kennt, als das der Natur, welchem als solchen alle Transscendenz ins Uebersinnliche durchaus abgesprochen werden muß, da dem Begriffe, als solchem, nicht einmal das Unsinnliche (das Sein als Princip des Erscheinens)

zugänglich ist; wie wird er es nun anfangen, uns begreiflich zu machen, daß der Menschengeist nichts destoweniger zum Gedanken des Jenseits, Gottes als des Ideals (ohne alles Werden) gelange?

Und so ständen wir bei der zweiten Unterabtheilung dieses II. Abschnittes, die uns nicht ohne Aufschluß lassen wird, wie sie sich auch vor Allem mit der Bestimmung des Verhältnisses befaßt, in welchem der Gottesgedanke zum Bewußtsein steht — ob jener nämlich ein Product der Organisation des letztern sei (und außer dem Bewußtsein ein Vacuum, nach Hegel) oder nicht, und hiermit ein Reales — außer dem Bewußtsein.

Das Verfahren selber hat eine negative und positive Seite. Jene befaßt sich mit der Widerlegung der Hegel'schen Behauptung; diese befaßt sich mit dem Rechte des Supranaturalismus, das Jenseits als ein Nothwendiges geltend zu machen (selbst bei der Anerkennung einer nothwendigen Aufhebung des alten Dualismus in eine innere Einheit).

Als Einleitung hierzu wird die Hauptfrage aufgestellt: ob die Philosophie über die Gränzen (des Bewußtseins und Erscheinens) hinausgehen dürfe, um die Realität von Objecten jenseits jener Gränzen zu begründen?

In der Beantwortung wird die Kantische Untersuchung wieder vorgenommen, jedoch um sie zu berichtigen, und dies gilt vorzüglich von dem Momente in jener, das sich mit dem Postulate der practischen Vernunft beschäftigte; und so beginnt die positive Begründung des Jenseits, die sich wieder theils um den Begriff des Interesses, theils um den des Wunders dreht. Dort wird nämlich gezeigt, daß das Recht zu postuliren in einem Interesse für das jenseitige Object liege. Da aber das Verhältniß jenes zu diesem aufgestellt wird als das zwischen Negativem und Positivem, so entsteht die Frage: wie kommt das Subject zu solch einem Interesse? Und die Antwort ist: durch unmittelbaren Verkehr des Subjectes mit

dem absoluten Geiste, und zwar dadurch, daß der absolute Geist (das absolut Identische genannt) sich als das Anregende innerhalb der gesammten Nichtidentität setzt für das Subject und für die Setzung seiner als eines Identischen. Die Synthese, die hier das Subject (als Identisches) mit dem Objecte (Absolut-Identischen) eingeht, ist eine unmittelbare im Momente der wirklichen Existenz, d. h. ein Wunder.

Nur auf diese Weise gewinnt die Philosophie den Begriff von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes, wie solcher bereits in der Schrift und in der Kirchenlehre gegeben ist, und welcher zugleich der Begriff vom Wunder (miraculum) ist.

Nach dieser Erörterung bleibt freilich nichts mehr übrig, als eine Antwort auf die Capital-Frage: wie kommt der Gedanke von Gott, als absolutem Geiste, ins Gesammtbewußtsein der Menschheit, da nämlich in diesem (wie gesagt) ursprünglich nichts liegen kann, als die Beziehung des Identischen aufs Nichtidentische mit ihren Resultaten, nämlich: der positiven Beschränktheit (mit objectiver Realität); der negativen Unendlichkeit (ohne objective Realität)? —

Und die Antwort lautet: durch Tradition von Außen. Hiermit kehrt zugleich das Ende dieses Abschnittes in seinen Anfang zurück, nämlich als Antwort auf die dort gestellte erste Frage: ob Hegels Religion bloß subjective Erscheinung (ohne objective Realität) sei? und auf die zweite: ob alles Endliche im Unendlichen aufgehoben sei?

Und wenn schon früher zur Antwort gegeben wurde: „Daß das Unendliche selber nur das objectiv Endliche sei," so heißt es jetzt, das Unendliche — die Identität alles Nichtidentischen, ist nur Resultat des reinen Denkens — (versteht sich in allen Subjecten, die mit dem objectiv Nichtidentischen zur Totalität des Endlichen [Welt] gehören), und als solchem kommt ihm eine objective Realität zu, kurz: Hegel hat für seinen Gott nichts in Anspruch genommen, als eben nur die subjective Seite des Bewußtseins. So viel als gedrängte Uebersicht des Gedankenlaufs in der zweiten Unterabtheilung. Zur Einleitung in die

Beurtheilung der einzelnen Hauptpuncte muß Referent folgende Berichtigung voranschicken.

Unserm Supranaturalisten gilt also die negative Unendlichkeit theils als Form des subjectiven Bewußtseins, theils als Receptivität für das Jenseits als positive Unendlichkeit. Diese aber, heißt es, ist nicht zugleich unmittelbar mitgegeben in jener Form, wohl aber mitbedingt in unmittelbarer Offenbarung des Jenseits. Nur wenn diese (auf die angebliche Weise) eintritt und zu jener subjectiven Unendlichkeit hinzutritt, kommt eine unmittelbare Synthese (realer Existenz) zu Stande, und diese ist eben das ursprüngliche Gottesbewußtsein im Menschen, das hiermit vom Jenseitigen selber ausgeht.

Nach dieser Darstellung fällt offenbar der Accent in der Reconstruction des Gottesgedankens nach seinem subjectiven Elemente, auf die negative Unendlichkeit.

In derselben Darstellung S. 128. stellt sich aber noch eine andere Form jener an die Seite.

Es ist der Gedanke vom Identischen in allem Nichtidentischen, der ebenfalls sich als Gottesgedanke geltend macht, insofern Gott als das Identischgedachte aufgestellt wird.

Es frägt sich demnach, wie diese Form zu jener sich verhalte, und welchen Antheil jede von beiden an dem eigentlichen Gottesbewußtsein, als unmittelbarer Synthese, habe; da wir doch unmöglich den einen Gedanken identisch mit dem andern ansetzen können. Die unendliche Reihe nach vor- und rückwärts, die durch jene Wiederholung des Actes effectuirt wird, in welchem das Subject sich identisch (als Ich) setzt, ist doch gewiß ein Verschiedenes von dem Gemeinsamen (Identischen) in allem Nichtidentischen (Mannigfaltigen) mit und ohne Beziehung desselben, als eines Gedankens auf etwas Gedachtes außer ihm. — Es wird uns erlaubt sein, da sich von jener Verhältnißbestimmung in der Darstellung des Verfassers nichts vorfindet, jene nach den vorliegenden Momenten selber zu versuchen; wir sagen daher: das Moment der negativen Unendlichkeit wird sich

zu dem der Identität in allem Nichtidentischen verhalten, wie das Posterius zu seinem absoluten Prius, oder — wenn dieses als Subject angesetzt wird, so ist das Posterius als das Prädicat zu fassen, welches das Prius sich selber beilegt, weil dieses sich selber dazu gemacht hat in der Welt. Nach Kantischem Vorgange ließe sich auch das Prius zum Prädicate (als Unbestimmtes) erheben, das in der unendlichen Reihe von Subjecten und Objecten (identischen und nichtidentischen) seine Selbstbestimmtheit durchsetzt.

Soviel als Verhältnißbestimmung der beiden Formen im denkenden Subjecte. Und nun können wir erst weiter gehen und fragen: ob diese Formen verändert (oder gar vernichtet) werden, durch den Eintritt der äußern Offenbarung? Die Antwort kann nur günstig ausfallen für die Formen. Die Gesetzeserfüllung wird auch in diesem Falle keine Gesetzesaufhebung als Vernichtung sein.

Ist aber dies, nun so kann der Supranaturalismus das Verhältniß des geoffenbarten Gottes zur Welt nicht anders denken, als ein Weltwerden Gottes, und der Welt zugleich, als einer Gott werdenden. Die werdenden Geister sind also zugleich werdende Götter, insofern als sie an sich schon Geist sein müssen, um Geister zu werden. Sie sind Geister vom Geiste, der da allein Geist ist, ohne alles Werden.

Unter dieser Voraussetzung aber wird der Supranaturalist schwerlich die Frage lange hintansetzen können: warum und wie der jenseitige Gott in das Diesseits eingegangen, oder eigentlich die Welt selber geworden sei, wenn er als Ideal schlechthin keinem Wandel und Werden zugänglich ist? Seiner Gegner fertige Antwort (wie wir wissen) ist: daß jenes Ideal eben darum nur als unbestimmte Allgemeinheit gedacht werden könne, die sich selber zur Endlichkeit besondert, um sich aus dieser als Bestimmtheit in zahllosen Exemplaren zurückzunehmen, wenn eine Weltwerdung Gottes, sei's auch nur auf Seiten der subjectiven Geister mit Ausschluß der objectiven Dinge, nicht als Unsinn gedacht werden solle.

Der Supranaturalist mag sich nun entweder für den Unsinn oder für den Sinn entschließen, so wird er den Gedanken nicht los werden, daß der Absolut-Identische — der absolute Geist — wenn er sich herabläßt zu einer unmittelbaren Synthese in realer Existenz, von der Organisation, von der Form des Bewußtseins abhängig sei; wenn er zuvor bedacht, daß diese Abhängigkeit den Geist der Geister gar nicht in seiner Würde beeinträchtigt, da jene Organisation eben so zu seiner primitiven Offenbarung gehören muß, wie die Geister selber (vor und ohne ihr Bewußtsein), und welche primitive die nothwendige Voraussetzung jeder secundären Offenbarung bleibt Der Supranaturalismus wird uns ohne Weiteres mit der Exclamation unterbrechen: also soll die positive mit der negativen Unendlichkeit — das Absolut-Identische mit dem Identisch-Gedachten (Relativ-Identischen) nicht bloß mitbedingt, sondern sogar mitgegeben sein!? Wir dürfen aber ebenfalls fragen: was für einen Unterschied er festsetze zwischen Mitbedingt- und Mitgegeben-sein?

Sollte er unter dem Mitgegebensein verstehen, daß die subjective Form als solche schon das Wesen, als objectiv Reales, d. h. der Gottesgedanke, — Gott selber — sei; so muß er sich versichern lassen, daß es noch einen Supranaturalismus gebe, der die strengste Unterscheidung zwischen beiden, aber auch zugleich die Inseparabilität festhält, ohne hiermit diese in eine Identificirung überschlagen zu lassen zwischen dem Träger des subjectiven Gedankens von einem Gotte und Gotte selber, als dem Schöpfer des Universums, wie der neueste Supranaturalismus thut, da dieser sich kein Verhältniß zwischen Ebenbild und Urbild denken kann, es sei denn auf dem Fundamente einer Wesensgleichheit mit bloß quantitativen Unterschieden, wie diese, als bestehende, angegeben sind zwischen Geistsein und Geistwerden.

Was nützt also dem Supranaturalisten bei solcher Grundansicht alle Protestation, in den Worten niedergelegt, daß das, was von der Identität als reinem Gedanken bedingt ist, nicht der absolut-Identische — Gott — sein könne? Warum denn

nicht, fragen wir — vorausgesetzt: daß jener reine Gedanke in allen Subjecten, eben nicht das bloße Machwerk der letzteren, sondern zugleich (in mittelbarer oder unmittelbarer Weise) das Werk des Absoluten ist?!

Zu seinem Troste können wir ihm sogar versichern, daß schon die Substanz jenes Etwas ist, was von der Identität des reinen Denkens nicht bedingt ist, weil eben jene die reale Wurzel, wie alles Nichtidentischen, so auch alles Identischen, sammt seiner Gedankenwelt ist; wozu auch der Lichtgedanke des Verfassers gehört in den Worten: „Wir selber gehören zu der Totalität des Nichtidentischen, wir sind gleichsam! die höchste Entwicklung alles Erscheinens, und alles Lebens des Erscheinens" — ein Gedanke, der als Sonnenproduct leider! auch einen Sonnenflecken hat, nämlich das Gleichsam! denn wozu dieses Quasi?

Etwa deßhalb, weil alles Identische ein solches nur ist im Gegensatze zum Nichtidentischen, ein quasi Identisches aber in Vergleich mit dem Absolut-Identischen ist, insofern dies der Relation auf ein Nichtidentisches gar nicht bedarf? Woher weiß es denn aber der Supranaturalismus als eine Gewißheit über allen Zweifel erhaben, daß das Identische doch nur ein quasi Identisches sei? Oder braucht vielleicht diese Gewißheit gar nicht so fest zu stehen, um den Gedanken vom Absolut-Identischen darauf zu stellen? Warum hat denn der Verfasser die Begründung des Jenseits mit dem Momente des Postulates (das auf dem Interesse im Diesseitigen beruht) begonnen? Es scheint also doch, daß in dem Grundgedanken des postulirenden Ichs (ganz abgesehen von seinem jedesmaligen Inhalte) eine Gewißheit liege, die aller weiteren Gewißheit Anfang ist. Und hiermit wären wir angelangt bei der Würdigung der einzelnen Momente in der positiven Begründung des Jenseits.

Wir haben gehört, daß das Recht zu postuliren auf einem nothwendigen Interesse beruht, und daß dieses sich zu seinem entsprechenden Objecte verhalte, wie das Negative zum Positiven, und daß eben deßhalb das Interesse seine Unbestimmtheit

(Negativität) nicht aus sich selber aufheben, und in die Bestimmtheit übersetzen könne. Beides könnte allerdings vom Objecte selber effectuirt werden, wenn nur das letztere nicht jenseits alles Erscheinens läge, woraus nothwendig folgt, daß es zwischen dem Ich und dem Objecte nie zu einer unmittelbaren Synthese mit dem Momente wirklicher Existenz kommen könne, wenn jenes Object sich nicht innerhalb der gesammten Nichtidentität, als ein Anregendes für das Ich setzt.

Wir müssen hierzu vor Allem bemerken, daß aus dem aufgestellten Verhältnisse zwischen Interesse und seinem Objecte gar nicht folge: daß das Subject, das sich zwar als Sein, im Gegensatze zu seiner Erscheinung, aber auch als ein Abhängiges im Sein wegen der Abhängigkeit im Erscheinen gefunden, genöthigt sei, das Moment der Bedingtheit (Negativität) abermals zu negiren und so den Gedanken von einem unbedingten Sein — als Sein schlechthin zu gewinnen, der als bloßer Gedanke freilich noch nicht das absolute Sein selber ist, dem aber so gewiß ein absolutes Object entsprechen muß, wie gewiß das Subject in seinem Sichdenken nicht etwa nur leeres Stroh drischt, sondern das Korn mitgewinnt, das eben in jenem Denken des Bedingten und Unbedingten seine primitive Entfaltung nach oben und unten erreicht hat.

Kein bedingtes Sein, als Position des Absoluten, ist im Stande, sich durch sich in die Erscheinung als Selbstoffenbarung zu übersetzen. Vermöchte es dies, so wäre ihm der Gedanke seiner Bedingtheit und seiner Beschränktheit zugleich unmöglich. Ist aber seine Selbstoffenbarung abhängig vom Einflusse eines andern Daseienden außer ihm; so ist schon für das Selbstbewußtsein des ersten Menschen (für das Sichwissen seiner selbst) der ganze Vorgang nothwendig vorauszusetzen, den unser Supranaturalist erst für den Gottesgedanken herbeizieht in der irrigen Voraussetzung, daß zum Identischsetzen des Ichs weiter gar nichts gehöre, als der trockene Gegensatz von subjectivem Sein und objectivem Erscheinen (gleich jenem von Stahl und Stein), und daß jenes schon aus der Reibung mit der Außenwelt den Ichgedanken herausschlage. Das Moment des Unbedingten kann nicht ausbleiben, wenn das Moment des Bedingten in's Bewußtsein eingetreten; jenes Moment aber ist die nothwendige Voraussetzung, wenn sein Object, das Absolute, in seiner secundären Offenbarung erkannt werden soll, die aber vom Verfasser als die primitive, und deßhalb als das Wunder, aufgestellt wird.

Hier wird nun, wie wir gehört, verlangt, daß der absolute Geist sich an die Stelle eines Nichtidentischen setze, um das Ich anzuregen, damit dann dieses sich darauf beziehen könne

(zufolge des Grundgesetzes alles Bewußtseins). Zugleich wird richtig bemerkt, daß auf diese Weise der absolute Geist nicht als solcher erkannt werden könne, wenn er sich nicht zugleich in der Sphäre des Nichtidentischen kund gebe als nichtgehörig in dieselbe, und als nichtbedingt von der Identität des Nichtidentischen.

Allein der Verfasser giebt nicht an, auf welche Weise diese Offenbarung geleistet werden könne. Er begnügt sich damit, diese als Wunder aufzustellen.

Dadurch sind wir freilich berechtigt, jene Art und Weise als eine Wirksamkeit Gottes innerhalb der sichtbaren Welt durch Negation oder Suspension der Naturgesetze anzusehen. Und fürwahr! — da diese selber bei aller Positivität doch mit der Negativität alles Endlichen behaftet sind, so würde das Subject, das diese zu negiren im Stande wäre, sich zugleich als ein absolutes Subject offenbaren — aber auch nur für sich selber, keineswegs für ein anderes Subject, so lang diesem noch der Gedanke abgeht von einem Sein als Unendlichen, das unbedingtes und unbeschränktes ist. Denn so lange dieses Moment noch nicht in sein Denken und Wissen eingetreten, bleibt die äußere Anschauung jener göttlichen Wirksamkeit ohne alle Beziehung, und hiermit ohne alle Erkenntniß, und der Mensch stünde eben so vor dem wunderthätigen Wirken Gottes in der Natur da, wie, nach dem Sprüchworte, die alte Kuh vor dem neuen Thore.

Und so kehrt immer die alte Frage zurück: wie kommt das endliche Subject zum Gedanken des Unendlichen, als des schlechthin Unabhängigen im Sein und Erscheinen seiner selbst? Und die Antwort darauf ist keine andere, als die: nicht früher, als jenes Subject sich selbst als Bedingtes, aus seiner Beschränktheit (Abhängigkeit im Erscheinen vom fremden Einflusse) erfaßt hat. Daß dieser differenzirende Einfluß bei dem ersten Menschen nur von Gott ausgehen könne, ist klar. Ist aber deßhalb nothwendig zu postuliren, daß Gott sich in die Stelle eines sinnfälligen Objectes setzen müsse, um jenen Einfluß zu üben? Allerdings — wenn der Geist des Menschen nichts Besseres wäre, als ein Punct in der Sphäre des subjectiven Naturlebens, womit zugleich seiner Receptivität und Spontaneität ihre Bethätigungskreise in der äußern Natur ausschließlich angewiesen wären. Ist er aber etwas Edleres (weil qualitativ wesentlich Verschiedenes von der Natur außer und an ihm selber), so steht auch Gottes Einwirkung auf ihn nicht unter dem aufgestellten Grundgesetze alles Bewußtseins, weil dieses eben kein Gesetz ist für alles Sein auf dem Wege zum Bewußtsein.

Hiermit aber soll noch gar nicht behauptet sein, daß die

differenzirende Einwirkung Gottes auf den Geist des Menschen ohne alle Berücksichtigung des Antheils vor sich gehe, den der Geist an der Natur und diese am Geiste im Menschen hat. Sehen wir doch auf empirisch-historischem Boden der menschlichen Gesellschaft, daß der Einfluß des selbstbewußten Menschengeistes auf die ichheitslose Kinderwelt nur dann ein wirksamer ist, wenn das Naturleben der letzteren zu einer gewissen Reife, und hiermit zu einem bestimmten Grade der Verinnerung und ihrer Veräußerung durch die Sprache vorgedrungen ist.

Was kann aber auch naturgemäßer sein, als daß der Geist des Menschen eben so unter dem Gesetze des Naturlebens, wie dieses unter dem des Geisteslebens stehe; wenn der Mensch sich als Vereinwesen qualitativ wesentlich verschiedener Gegensätze im Universum factisch offenbart, und diese Selbstoffenbarung sich überdies metaphysisch rechtfertigen läßt.

All den bisherigen Erörterungen wird unser Supranaturalist gewiß noch die Einwendung entgegenstellen: wenn das Gottesbewußtsein auch von Seiten seiner objectiven Realität in der Organisation des menschlichen Bewußtseins begründet wäre, so hätte der Pantheismus so wenig, wie der Fetischismus, und zwischen beiden der Polytheismus in die Religionsgeschichte unmöglich eintreten können. Dieser Einwendung läßt sich auch auf der Stelle eine andere entgegensetzen, nämlich: daß sich vielmehr der Atheismus, nicht aber jene Formen, in der Weltgeschichte begreifen ließe, wenn sich in der Organisation des Bewußtseins nichts, als bloß negative Momente für den Gottesgedanken, vorfänden, die sodann bloß durch die Tradition, durch ein Hörensagen von einer historisch eingetretenen Offenbarung von Seiten des wirklich existenten Gottes, in positive Momente verwandelt werden könnten.

Wenn der menschliche Geist nicht selber eine Auctorität wäre, die apriorisch genöthigt ist, das negative Moment in seinem Selbstbewußtsein zu negiren, und hiermit ein Sein zu affirmiren, das jenseits aller Endlichkeit von ihm gedacht werden muß, so lang er sich selber als Sein, nicht bloß formal denkt, sondern real weiß, so würden nicht bloß die pantheistischen und polytheistischen, sondern selbst die monotheistischen Auctoritäten, wie Eintagsfliegen, vor dem antediluvianischen Riesengebilde des Atheismus verschwunden sein. Unser Supranaturalist spricht öfters davon, daß es einer tieferen Erforschung unseres Bewußtseins bedürfe, um das Jenseits (Gott, den absoluten Geist) seinem Wesen nach zu erkennen; darin aber können wir keine Tiefe entdecken, wenn er andererseits behauptet: „Die reine Identität (Resultat und Object des reinen Denkens) sei der

Gott Hegels, weil dieser nur die subjective Seite des Bewußtseins für seinen Gott in Anspruch genommen, und nur jene habe die Formen des Irrthums in die Geschichte des religiösen Glaubens eingeführt."

Da unser Supranaturalist kein anderes Denken kennt, als das begriffbildende in abstrahirender Thätigkeit, so muß er wahrlich noch nicht tief in das Wesen des Begriffs eingedrungen sein, wenn er sich überredet: das Resultat desselben — die Identität alles Nichtidentischen — komme durch dieselbe Thätigkeit zu einer (wenn auch irrthümlichen) objectiven Realität.

Bevor das Resultat jener Thätigkeit zu solcher Auszeichnung gelangt, muß das thätige Subject selber sich in dieser Decoration erschaut haben. Solch ein Exemplar aber in dem Kreise der Natur-Subjectivität hat bisher die Erfahrung noch nicht ausfindig gemacht. Und wenn diese sich einfallen läßt, auf den Menschen hinzuweisen, so ist es immer doch nur der Mensch in der menschlichen Gesellschaft, nicht aber außer ihr, wo er gerade vom Gegentheile ein Zeugniß ohne Sprache ablegt. Die objectiv-reale Behandlung jenes Resultates giebt also schon indirect wenigstens Zeugniß, daß der Geist und sein Ichgedanke, als Gedanke vom Realgrunde, bei jener Metamorphose die Hand im Spiele habe, und es bliebe zur directen Beweisführung nur noch übrig, zu zeigen: wie es komme, daß der Geist sein Erstgeburtsrecht im Reiche des Gedankens im Frohndienste des Naturlebens geltend mache.

Die allseitige Lösung dieses Räthsels gehört zunächst nicht hierher, wohl aber der Fingerzeig, daß das Räthsel schlechthin ungelöst bleibt, wenn der Begriff als der ausschließliche Gedanke des Geistes gedacht wird, und daß mit dieser Unauflösbarkeit auch das andere Räthsel in der Religionsgeschichte unaufgelöst bleibt.

In der obigen Andeutung aber, daß das Princip der Begriffsbildung als solches nun und nimmer sich dazu erheben könne, vom Begriffsleben den Begriff zu gewinnen, und hierdurch die objective Realität für jenes, und daß, wo dieser letztere sich vorfindet, einer andern Gedankenmacht vindicirt werden müsse, glauben wir jenen Fingerzeig nicht ganz schuldig geblieben zu sein.

Und nun mögen uns die Leser erlauben, einstweilen Abschied zu nehmen vom Verfasser, als wahrhaft wunderlichem Rechtsfreunde des Supranaturalismus, da dieser ohnehin, laut Versprechen, sein philosophisches System der Gegenwart vorzulegen gedenkt, und da wir uns nur auf eine Beleuchtung der spe-

culativen Principien in seiner Wortführung einzulassen versprochen haben, welche Principien aber vorzüglich in den zwei ersten Abschnitten niedergelegt sind, wenn auch das III. Cap. S. 101. noch einmal die Objectivität des reinen Denkens und Hegels Standpunct im Gesammtbewußtsein bespricht. Der Verfasser hat freilich jeder Philosophie, die auf seinen Wunderbegriff nicht eingeht, die Gefahr in Aussicht gestellt: „ins Gebiet der Dichtung (statt der Wahrheit) zu gerathen;" wir glauben aber, daß kein Götze aus alter und neuer Zeit mehr das Gepräge der Dichtung an der Stirne tragen könne, als der Deus ex machina des neuesten Supranaturalismus, der an den morschen Stricken einer restaurirten „transscendentalen Synthese" aus den Tagen des Kriticismus, und durch ein Loch in das Gewölbe der alten und neuen Identitätslehre auf die Arena der Wissenschaft herabgelassen wird — um, nach enthüllten und vertilgten Kainszeichen an der Stirne alter und neuer Philosophie, zugleich die lange ersehnte Versöhnung der letzteren mit der positiven Theologie endlich einmal zu Stande zu bringen. Und wenn der Sieger über falsche Schaam nochmals ausruft: daß Hegel nie an das wahre Grundverhältniß des Bewußtseins gedacht habe, so wird er dieser Freimüthigkeit wegen in der Zukunft desto mehr zu loben sein, wenn er es einmal zur Privateinsicht gebracht und diese gleichfalls publicirt haben wird: daß auf dem Fundamente eines vertilgten, statt versöhnten, Dualismus zwischen Natur- und Geistesleben, nun und nimmer die Gottesidee im supranaturalen Sinne der Schrift und der Kirche gerechtfertigt werden könne.

Auf dem Fundamente des vertilgten Dualismus aber hat Meister Hegel ohne Weiteres besser, als alle Platoniker und Aristoteliker vor und nach Christo, den Nagel auf den Kopf getroffen — oder mit Herrn Rosenkranz (in seinem ersten Kunstproducte: „das Centrum der Speculation") zu reden, „in das Centrum der Speculation" geschossen; vorausgesetzt, daß Rosenkranz jenes Centrum sammt Nagel in keine andere Zielscheibe verlegt wissen will, als in jene, die er von Pallas Athene auf der berliner Hasenhaide für die deutsche Scharfschützengilde aufstellen läßt. Ein christlich germanisches Athen aber sollte mit derlei Begünstigungen der großen Tochter des großen Zeus nicht so groß thun, als ob dem Brüderfasse des norddeutschen Schützenvereins der Boden eingeschlagen werden müßte, wenn ihm keine Scheibe aus dem alten Götterhimmel auf die Erde niedergelassen würde. — Hr. Rosenkranz wird in dieser Aeußerung wahrscheinlich wieder nichts Anderes erblicken, als die „Tendenz eines Klerokraten nach Rom."

Wir können ihm auch diesen Fehlgriff gar nicht verargen, da er („der Theokrat") in Königsberg, der neuen St. Peters-Burg ohne Hügel offenbar näher steht, als wir in Wien der der alten mit sieben Hügeln *).

Ludwig Tiek macht in seiner Abhandlung über die Behandlung des Wunderbaren von Shakesspeare die schöne Bemerkung über den Don Quixotte von Cervantes: „daß dieser seinen vortrefflichen Roman weit befriedigender hätte schließen können, wenn er gesucht hätte, seinem Helden nur eine einzige Begebenheit in den Weg zu werfen, bei der es dessen geschäftiger Phantasie unmöglich geworden wäre, sie umzuschaffen. Dadurch wäre er nämlich auf einen Zeitpunct aus seiner Illusion gerissen worden, und hätte dadurch Gelegenheit bekommen, mehrere Ideen an diesen Vorfall anzuknüpfen, und auf diese Weise hätte Cervantes nach und nach alle die Traumgestalten verschwinden lassen können, von denen Don Quixotte umgeben war. Denn dieser hätte einen Maaßstab in die Hand bekommen, nach welchem er die Wahrheit vom Irrthume unterschieden hätte."

Es soll uns sehr lieb sein, wenn unsere Leser von dieser trefflichen Bemerkung für das Kunstgebiet auf den Gedanken gebracht werden, daß sich ohne Weiteres von ihr eine Anwendung machen läßt auf die Behandlung des Wunders auf dem Boden der Wissenschaft, wenn es diese zugleich mit jenen Vertretern des Rationalismus zu thun hat, die sich die Theokraten desselben nennen **), weil ihnen die deutsche Theologie des XVI. Seculums mit ihrer halbpantheistischen Mystik ohne Weiteres ihre Durchbildung zu allseitiger Ganzheit zu verdanken hat; die aber auch ihre Dankbarkeit gegen ihre Günstlinge dadurch schon bewiesen, daß sie, ohnerachtet der großen Finanznoth, doch die Vernunftthätigkeit der letztern im Dienste des evangelischen Christenthums auf halben Sold herabgesetzt hat — jedoch mit Beibehaltung der doppelten Pferdeportion — für die Rosinante nämlich des alten Helden, und für das Maulthier seines lustigen Rathes (vulgo Maulmachers). — Nicht minder lieb soll es uns sein, wenn der neueste Rechtsfreund des alten ehrwürdigen Supranaturalismus, bei der getrübten Aussicht auf einen ehrenvollen Ausgang seines Prozesses, sich damit zu trösten wüßte, wie Cervantes geirrt zu haben.

---

*) S. Carl Rosenkranz, das Centrum der Spekulation; Königsberg 1840. S. 74—77

**) Siehe eben daselbst S. 77.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Berkeley

Digitized by Google